آقای جلفری

٨٦/٤/٦

هو المالک ... باستحقاق

بسم الله الرحمن الرحیم

مالک الملک ... السموات والارض

ك ش

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين اعلم ان اصول الاسلام عند علمائنا المشهورين ثلثة التوحيد والرسالة والمعاد فمن انكر واحدا منها يكون خارجا عنه كافرا بالكفر الاسلامي فان ابطن الانكار واظهر الاقرار يكون منافقا وان كان يظهر الانكار بنوع من الامارات المشيرة لذلك كما كان عادة المنافقين في عهد الرسول صلى الله عليه وآله لانه جميع ما كان يعامل معهم معاملة المسلمين على الظاهر من عدم القتل والاسر والحكم بالطهارة وعصمة الاموال والتزويج وغير ذلك الايمان فهي الثلثة المذكورة والعدل والامامة فمن انكر احد الاخيرين يكون خارجا من الايمان داخلا في الكفر الايماني وان كان مسلما عندهم ثم ان منكر ضروري الدين يكون خارجا عن الاسلام عندهم ومنكر ضروري المذهب يكون خارجا عن الايمان بناء على ان الضروري لا يغفل المسلم فلا جرم يكون منكره منكرا للرسول صلى الله عليه وآله او منكرا لرسالته في جميع ما اتى به بانه صلى الله عليه وآله والعياذ بالله يكون عنده كاذبا في بعض شرائعه وان كان صادقا في بعض فان مثل هذا لا يكفي للاسلام وقس على هذا ضروري الدين ضروري المذهب لطريقات الدين والمذهب التي هي من فروع الدين فمنكرها ليس بكافر عندهم وان كانت من المسلمات لاحتمال الشبهة فان لم يحصل للمنكر علم بها وان كان مقصرا في عدم حصول العلم لان التقصير يوجب الاثم لا الكفر وانكار الاولى والائمة صلى الله عليهم بعد معرفة اصول الدين او الايمان بعض اصول الدين فمنكرها كافر وان كانت نظرية ولم يحصل بسبب ذلك العلم له لان التقصير في ذلك يوجب الكفر ويدل على ذلك قطعا كما كان عادة

الكفار في الاعصار والامصار العدل والامامة وان كان كل واحد منهما من المطالب والمعلومات الا انهما من جهة كونهما من النظريات لا يكون منكرهما منكرا للرسول صلى الله عليه وآله انه كما كان ضروري الدين منكره منكر له لما عرفت مرارا من ان النظري قابل للشبهة والقبول لها وان كان من جهة التقصير في النظر فلا يمكن الحكم بمجرد ذلك بكونه منكرا للرسول صلى الله عليه وآله نعم لو ظهر منه التصريح انه منكر له فهو لعمري حرى جهة بحكم بكفره لا بمجرد انكارها نعم من جهة ان كل واحد منهما داخل في اصول الايمان لا جرم يكون منكرهما خارجا عن الايمان داخلا في الكفر المقابل للايمان انه ويكون منكرهما مقصرا قطعا كما ان منكر اصول الدين مقصر قطعا لاشتراك العلة وهو وضوح الدليل الموصل بحيث لا يتخلف العالم الا ما لشبهة ... لا يلاحظه اصلا او يلاحظ غير مراع لشرائط كسب وعدمها الحكم الذي هو شرط للتحقيق قطعا والعلة الموجبة لنا الرسول صلى الله عليه وآله ومعرفته هي الموجبة لنا الامام ومعرفته مضافا الى اجماع الشيعة على كون الامامة والعدل من اصول الدين والاخبار المتواترة ايضا في ذلك وانه اليوم اكملت لكم دينكم ورضيت لكم الاسلام ثم ان النواصب والخوارج والغلاة عندهم خارجون عن الاسلام وان لم يكونوا مثل كفار الحرب او اهل الذمة في جميع الاحكام لعدم الدليل المعتمد لذلك وهو المشهور الكبرى الكلية ولذا لا يحكمون بحلية سبيهم وتملك اولادهم بل ولا يحكمون بحلية اموالهم ايضا كما هو المشهور منهم وما ورد في بعض الاخبار من قولهم عليهم السلام خذ مال الناصب حيث ما وجدت وادفع الينا الخمس بعضهم اول مال المراد منه الكافر ولعل الباعث عليه اجماع ظهر لهم او بعض اخبار نافية عنه الاستحلال والله يعلم ثم ان الناصب في اصطلاح فقهائنا وغيرهم من المتشرعة هو من يظهر عداوة احد من اهل البيت عليهم السلام والظاهر انه كان في اصطلاح زمان المعصوم كان كذلك لاجماعهم على المتخير وما يظهر من غير واحد من الاخبار

حتى ما ورد منهم عليهم السلام ان ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد رجلا يقول انا ابغض آل محمد ولكن الناصب من نصب لكم تعلم انكم تتولونا وانا قال تنظر انه في زمانهم كان اصطلاحا في بغض اهل البيت لا في بغض الشيعة كما لا يخفى على من له ادنى فهم ولولا ما ذكرنا ان اهل اللغة نصوا على ان الناصب هو الذي نصب العداوة لعلي عليه السلام وبغضه وايضا التبادر علامة الحقيقة ولا شك ان المتبادر عند الاطلاق هو المبغض لهم عليهم السلام وايضا صحة السلب علامة المجاز ولا تأمل في صحة سلبه عمن لم يبغضهم وايضا اتفاق المتقدمين والمتأخرين من فقهائنا دليل قوي وايضا الاصل عدم الاحكام الزائدة الا فيما ثبت فما ورد في كثير من الاخبار من اطلاقه على من قدم الجبت والطاغوت على علي عليه السلام مجاز كاطلاق الكافر وامثاله على كثير ممن ليس بكافر حقيقة قطعا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة على ما هو المشهور عند المحققين بل قد ذهب افضل المدققين جمال الملة والدين الى ان المجاز هو الاولى والارجح في الاستعمال لان غالب استعمال العرب للمجاز بل الحقيقة في جنب المجاز قليل على غاية القلة مثل استعمال العام في الخاص والمطلق في المقيد والامر في الطلب والمستحب وغير ذلك بل اشتهر عند المحققين انه ما من عام الا وقد خص وما اشتهر ما ذكرنا التصريح في كثير من اهل الاخبار بان اهل السنة ليسوا نواصب وغير ناصب كما يتبع تجد في كتاب النكاح وكتاب الزكوة والفطرة وغير ذلك والظاهر ان اطلاق الناصب على اكثر اهل السنة وعلى ائمتهم على الحقيقة لانهم وان كانوا يظهرون ولاية اهل البيت عليهم السلام الا انهم يبطنون خلاف ذلك وانهم ناصبون في ذلك كما ان اطلاق الكافر على المنافق حقيقة لان الكفر الباطن كفر حقيقة كما الظاهر وان كانوا بحسب الظاهر داخلين في الاسلام ويعامل معهم معاملة الاسلام

وما يؤيد ... ويجب

وان كانوا اشد كفرا من الكفار وفي الدرك الاسفل من النار فان احكام فروع الدين ليست على نهج
احكام اصول الدين الا ترى ان مثل الاول والثاني وغيرهما من المنافقين عومل معهم معاملة الاسلام
في المناكحة والموارثة والطهارة وحماية العرض والمال وغير ذلك من الاحكام مع انهم اشد كفرا
من جميع كفار العالمين من الاولين والآخرين بمراتب شتى ومدارج كثيرة واهل طغام الكفار
وجاحديهم وملحديهم والمستضعفين منهم وغير ذلك عامل معهم معاملة الكفار من الحكم بالنجاسة وجواز
السب والاسترقاق والبيع والشرا وغير ذلك فلا مانع من ان يكون ان صحب في النظر المنافق
في هذا الامر تعامل معه بحسب الشرع معاملة المنافقين وان كانوا اشد كفرا من الكفار واما النا
في الظاهر فعامل معه بحسب الشرع ما اشرنا اليه من الحكم بالخروج عن الاسلام على النهج الذي ذكرنا وانما
قلنا ان مخالف اهل السنة نواصب في الظاهر لما ورد في الاخبار من انهم منافقون ولنا ان نقول
مضافا الى انه يظهر من الآثار ان له طبع وعزة عن اهل البيت وكثرة الطلب وحرص لم يظهر ذلك
منهم من افراط محبة لاعدائهم مثل معوية وطلحة والزبير وعايشة وامثالهم مع حصول القطع لهم
بان بينهم وبين اهل البيت كمال العداوة وشدة البغضة حتى انهم يعدون معاوية من كتاب الوحي
ولا يرضون ذلك لمحمد بن ابي بكر ويعدون مثل معوية من جملة الاولياء وطلحة والزبير من العشرة
المبشرة مع انهم قتلوا كثيرا من المهاجرين والانصار سيما الاولياء منهم مثل اويس القرني وعمار
وخزيمة وغير ذلك وخرجوا على امام زمانهم الثابت امامته باجماعهم واوردوا الفتنة في المسلمين
وصدر منهم شنائع كثيرة ومصائب اهل البيت على رؤس منابرهم وعقيب صلواتهم وغير ذلك ومع ذلك

٢٦٠

يمدحون مثل محمد بن ابي بكر وغيره من الاولياء مثل ابي ذر وغيره بحيث لم يتمكن اهل البيت بالجملة
لا يمكن تعداد الآثار المخالفة عن اهل البيت وبرهم عنهم سيما في المحضر والعرض اللفظي والاشارة
ولكن ملاحظة ان اكثرهم الآن من اولاد اولاد الرسول وسبيهم بنات البتول واكثرهم اباهم
وسعيهم في الاسواق وتملكهم اياهم اليهود والنصارى والمجوس حتى ان كثيرا منهم ذهب بهم الى
بلاد الفرنج وغيرهم من الكفار بل ربما حرفوا اولادهم من نسبهم بغض الشمس ومع ذلك كل
الرسول واهل البيت مثل اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم مثل الخوارج والنواصب للائمة
وغيرهم في غاية العزة والامان والاطمئنان وكونهم غاية المحبة لهم ولعظمهم وحشمهم بل ذكرنا
ما في احواله لرسول الله ورسوله واهل البيت ولا نطيل بذكره ولا نطول ومع ذلك
يفعلون بآل الرسول صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة ما اشرنا واضعاف ذلك مع انهم يرون ان الله جعل اجر
رسالة رسوله صلى الله عليه وآله والزم عليهم ان يصلوا عليهم مع رسوله في التشهدات وافضل اليومية وفي ادعيتها
وغيرها من الصلوات وجعلهم شركاء رسوله في الصلوة عليه في الصلوات وغيرها اعلاء لكلمتهم
وتفهيما لمكانتهم وحفظا عن اندراس ذكرهم وذكر حالهم واما الرسول صلى الله عليه وآله فقد بالغ
في احترامهم وتعظيم شانهم وآل ابراهيم الصالحين منهم والطالح الصالح لله والطالح لرحم رسوله
ويذكرونه في رؤس منابرهم وجوامعهم ويكررون في كتبهم ورووا متواترا عنه صلى الله عليه وآله انه جعلهم ثاني
اثنين للقرآن العظيم في وجوب التمسك ولزوم الحفظ وجعلهم سفينة نوح وغير ذلك كما لا يخفى

والحصى كثرة وكيف كان حال الرسول وعلي وفاطمة والحسنين صلى الله عليهم حين نظروا الى اولادهم
كيف يقتلون ويحرقون صغارا وكبارا والائمة ومن ناصرهم كيف يشرفون ويتشوقون وفي الاسواق
يباعون ويحملون عبيدا ووصائف لسادتهم الاشقياء يخدمونهم خدمة المماليك ويجلسون
ما بينهم حتى منه الوصائف ويحملون اياها لليهود والنصارى وامثالهم عجل الله فرجهم وفرجنا
والسلام من اعدائهم امين وعلى ما ذكرناه تحمل ما لا نتكرار العلاقة المشابهة ولما ذكر
في الاحكام الشرعية اما كل الاحكام او العمدة المشهورة منها الشائع الى غير ذلك
او كلها جميعا غير مبين انه الكل او البعض مع عدم تعين البعض ايضا وغير ذلك من الاحتمالات
او بعضها كما هو الحال في سائر الاستعارات والتشبيهات فان علاقة الاسد الشجاعة
لا البخر وغيرها فتامل تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب في ايام حال ورود حامل الى
سر النهد اصلوات الله عليه وعلى اباه
الطاهرين الطيبين
امين

[illegible]

٥٢ درة نجفية روى السيد الرضي رضي الله عنه في كتاب نهج البلاغة عن مسعدة بن
صدقة عن الصادق عليه السلم وروى نحوه الصدوق في التوحيد والعياشي في تفسيره
ان امير المؤمنين عليه السلم خطب بهذه الخطبة على منبر الكوفة وذلك ان رجلا اتاه فقال
يا امير المؤمنين صف لنا ربنا لنزداد له حبا ومعرفة فغضب عليه السلم ونادى الصلوة
جامعة فاجتمع الناس حتى غص المسجد باهله فصعد المنبر وهو مغضب متغير اللون فحمد
الله سبحانه وصلى على النبي صلى الله عليه وآله وقال الحمد لله وساق الخطبة الى ان قال فقال
عليه السلم فانظر ايها السائل فادلك القرآن عليه من صفته فائتم به واستضئ بنور
هدايته وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ولا في سنة
النبي صلى الله عليه وآله وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله سبحانه فان ذلك منتهى
حق الله عليك واعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم الله عن اقتحام السدد
المضروبة دون الغيوب والاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله
اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث
عن كنهه رسوخا فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون
من الهالكين اقول ظاهر هذا الخبر لا يخلو من الاشكال اذ الظاهر ان الاشارة بقوله
واعلم ان الراسخين في العلم الخ انما هو الى قوله عز وجل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون
في العلم يقولون امنا به الآية وهو مبني على الوقف على لفظ الله والراسخون في العلم يقولون
جملة مركبة من مبتدأ وخبر بمعنى انه لا يعلم تأويل القرآن كله محكمه ومتشابهه الا الله تعالى خاصة
دون الراسخين وهو خلاف ما دلت عليه الاخبار الكثيرة المؤذنة بعطف الراسخين على الله وان

علم الكتاب كلا عنده عز وجل وعند الراسخين فيكون الوقف على الراسخون ومن الاخبار
في ذلك ما رواه ثقة الاسلام في الكافي والعياشي في تفسيره عن الصادق عليه السلام قال نحن الراسخون في العلم
ونحن نعلم تاويله والعياشي عن الباقر عليه السلام يعني تاويل القران كله وفي رواية فرسول الله صلى الله عليه
وآله افضل الراسخين في العلم قد علمه الله عز وجل جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل وما كان
الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله وفي الكافي عن الباقر عليه السلام ان
الراسخين في العلم من لا يختلف في علمه وفي كتاب الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث ثم ان الله
عز وجل بسعة رحمته ورافته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كلامه قسم كلامه ثلثة اقسام
فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه
ممن شرح الله صدره للاسلام وقسما لا يعرفه الا الله وانبياؤه والراسخون في العلم وانما فعل
ذلك لئلا يدعي اهل الباطل من المستولين على ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله من علم
الكتاب ما لم يجعله لهم وليقودهم الاضطرار الى الائتمار بمن ولاه امرهم فاستكبروا عن طاعته
تعززا وافتراء على الله عز وجل واغترارا بكثرة من ظاهرهم وعاونهم وعاند الله جل اسمه ورسوله صلى
الله عليه وآله قال بعض فضلائنا في شرح له على كتاب نهج البلاغة بعد ذكر بعض هذه الاخبار في وجه
الجمع بينها وبين كلامه عليه السلام في الخطبة المشار اليها ما صورته ويمكن الجمع ان يحمل حكاية قول الراسخين
على اعترافهم وتسليمهم قبل ان يعلمهم الله تاويل ما تشابه من القران وكانه سبحانه بين انهم لما
امنوا بجميع ما انزل من المحكمات والمتشابهات ولم يتبعوا ما تشابه منه كالذين في قلوبهم زيغ
بالتعلق بالظاهر او تاويل باطل فاتاهم الله علم التاويل وضمهم الى نفسه في الاستثناء وفي فقرة
دفع الاستبعاد من مشاركتهم لله في ذلك العلم وبيان انهم انما استحقوا افاضة ذلك العلم باعترافهم

نكتة

يجلي

بالجهل وقصورهم عن الاحاطة بالمتشابهات من تلقاء انفسهم وان علموا التاويل بوحي الهي ويجيء في كلامه
عليه السلام انه لما اخبر ببعض المغيبات قال له رجل اعطيت يا امير المؤمنين علم الغيب فقال عليه السلام للرجل وكان
كلبيا يا اخا كلب ليس هو بعلم غيب وانما هو تعلم من ذي علم ويمكن ان يكون اقرارهم وتسليمهم بعد علمهم
بالمتشابهات بالتعليم الالهي نظرا الى عجزهم عن ادراكها من دون التعليم وما هو شانهم لو خلاهم
الله وانفسهم وان سمى الله عز وجل ما رزقهم ذلك المستفاد من التعليم علما ويمكن ان يقال
ان للاية ظهرا وبطنا احدهما ان يكون المراد بالمتشابه مثل العلم بكنه الواجب وما استاثر الله
بعلمه من صفته وغيرها والوقف على الله واليه يشير ظاهر الخطبة وثانيهما ان يراد به ما علم
الراسخون في العلم تاويله واليه الاشارة في الاخبار والوقف على العلم ويكون القاري مخيرا في الوقف على
احد الموضعين ويمكن ان يكون الاقرار والمدح في الخطبة اشارة الى ما تضمنته الاية بل الى اقرارهم
بالعجز عن معرفة صفته والغيب المحجوب فيما بينهم وبين الله عز وجل ومدح الله سبحانه اياهم في الملا
الاعلى ونحوه فيكون المراد بالمتشابه ما علموا تاويله ويكون موضع الوقف في الاية العلم وهذه الوجوه
وان كان بعضها لا يخلو من بعد الا انها غاية ما يخطر لي في مقام الجمع والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال خطر لي
انتهى كلام زيد مقامه ولما المحدث الكاشاني في تفسيره الصافي فانه اورد اولا الاخبار الاولى وفسر بها الاية
ثم اورد اخبار الخطبة المشار اليها برواية الصدوق في التوحيد والعياشي في تفسيره ولم يتعرض للكلام في ذلك
مع ظهور المنافاة كما عرفته بين اخبار الطرفين اقول والذي خطر بالبال العليل والفكر الكليل انه لعل
الاظهر في الجواب عن هذا الاشكال والجمع بين الاخبار الواردة في هذا المجال هو ان يقال اولا ان لفظ الراسخين
في العلم قد ورد في آية اخرى غير الاية المتقدمة وهو قوله لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون
بما انزل اليك الاية ولا ريب ان الرسوخ في العلم ليس منحصرا في مرتبة واحدة بل له مراتب متعددة كما

فصله شيخنا العالم الرباني الشيخ ميثم البحراني قدس سره في شرح النهج واعلاها مرتبة الذين انتهوا في صفات
الله تعالى وملكوته وعالم غيبه على ما وقفتهم الشريعة عليه في الجملة كما اوصله الرسول صلى الله عليه وآله الى افهامهم
وعلى هؤلاء يحمل كلام امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة والى هؤلاء الاشارة بهذه الاية المذكورة هنا واما
الراسخون في العلم في الاية المتقدمة التي وردت الاخبار بانها مخصوصة بالائمة الهداة وغيرهم فتحمل على اعلى
المراتب المناسبة لحالهم كما يشير اليه قوله عليه السلام في بعض الاخبار المتقدمة فرسول الله صلى الله عليه وآله افضل الراسخين
في العلم الا قوله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله ويؤيده ما استفاض في اخبارهم من ان علوم الرسول صلى الله عليه وآله
كلها صارت اليهم يتوارثونها واحدا بعد واحد وبالجملة فالراسخون في العلم قد وقع في آيتين فوجه الجمع
بين اخبار الطرفين حمل اخبار الخطبة على الاية التي ذكرناها والاخبار الاخر على تلك الاية التي وردت تلك
الاخبار بتفسيرها ولا ريب ان كلامهم عليهم السلام للناس على قدر ما تحتمله عقولهم كما روي عنه صلى الله عليه وآله
امرت ان اكلم الناس على قدر عقولهم ومن الظاهر البين ان مرتبتهم عليهم السلام ومرتبة اوصيائه عليهم السلام في
المعرفة والرسوخ لا تنسب الى معرفة ذلك المخاطب ونحوه ممن يكون الرسوخ في حقهم هو الوقوف على
ظاهر الشريعة وعدم التعمق في البحث عما زاد على ذلك خوفا عليهم من الوقوع في تيه الحيرة واما ما
يشعر به كلام شيخنا العلامة الشيخ ميثم قدس سره في شرحه من ان المراد بالراسخين في العلم في كلامه
عليه السلام هم المذكورون في الاية المتقدمة وهي قوله لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في
العلم فان الوقف فيها على لفظ الله فالظاهر انه ناش عن الغفلة عن الاطلاع على تلك
الاخبار الواردة في تفسيرها كما عرفت اذا عرفت ذلك فاعلم ان الشارح ابن ابي الحديد في
شرحه على النهج قد تكلم في هذا المكان بما هو اشبه شيء بالهذيان وقد اشبعنا الكلام عليه في
كتابنا سلاسل الحديد في تقييد ابن ابي الحديد ولا باس بنقل ذلك في المقام لما فيه

من التنبيه على ضلال مثله وان كان من العلماء الاعلام وتعصبهم على الباطل الظاهر البطلان الاثام
فنقول قال ونحن نبدأ قبل ان نحقق ونتكلم فيه بتفسير قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم فنقول ان من الناس من وقف على قوله الا الله ومنهم من لم يقف على ذلك وهذا
القول اقوى من الاول لانه اذا كان لا يعلم تاويل المتشابه الا الله لم يكن في انزاله ومخاطبة المكلفين فائدة
بل يكون كخطاب البهائم ومعلوم ان ذلك عبث فان قلت فما الذي يكون موضع يقولون من الاعراب
قلت يمكن ان يكون نصبا على انه حال الراسخين ويمكن ان يكون كلاما مستانفا اي هؤلاء العالمون
بالتاويل يقولون امنا به وقد روي عن ابن عباس انه تاول اية فقال له قائل من الصحابة وما يعلم تاويله
الا الله فقال ابن عباس والراسخون في العلم وانا من جملة الراسخين الى ان قال الشارح فقال عليه السلام للسائل
بعد غضبه واستحالة لونه وظهور اثر الانكار عليه ما دلك القران عليه من صفته فخذ به فان لم تجده
في الكتاب فاطلبه من السنة ومن مذاهب ائمة الحق فان لم تجد ذلك فاعلم ان الشيطان قد كلفك
علم ما لم يكلفك الله وهذا حق لان الكتاب والسنة قد نطقا بصفات الله من كونه عالما قادرا حيا
مريدا سميعا بصيرا الى ان قال ثم قال عليه السلام ان الراسخين في العلم الذين عنوا بالاقرار بما عرفوه من الوجوه
والنهج فيما لم يعرفوه وهؤلاء هم اصحابنا المعتزلة لا شبهة في ذلك لانهم يقولون انهم يعللون افعال الله
تعالى بالحكم والمصالح فاذا ضاق عليهم الامر في تفصيل بعض الحكمة في بعض المواضع قالوا نعلم على الجملة ان
لهذا وجه حكمة ومصلحة وان كنا لا نعلم ولا نعرف تفصيل ذلك كما يقولون في تكليف من يعلم الله
منه انه يكفر وكما يقولون في اختصاص الحال التي حدث فيها العالم بحدوثه دون ما قبلها وما بعدها
انتهى المقصود من نقل كلامه اقول انظر ايدك الله تعالى الى هذا الجاهل والضال المضل المستحق
لمزيد الاهانة والتنكيل بتحريف الكلم عن مواضعها وتعميه عينه عند مشاهدة انوار الحق ولامعا

فانه لما كان كلامه عليه السلام وقوله ما ليس في الكتاب فرض ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله وائمة الهدى
اثره ظاهراً بيّناً في ان مراده عليه السلام ائمة الهدى هو نفسه واوصيائه الاحد عشر صلوات الله عليهم
لانهم هم النقلة والحفظة للسنة النبوية فلم يوجد في القرآن العزيز ولا في كلام الرسول صلى الله
عليه وآله ولا في كلامهم ومع ما يوكل علمه الى الله غير المتشابه في شرحه بل اجرح حيث كانت ظاهرة في
امامتهم على رغم انفه تحاملا عليهم وبغضا وعنادا وتعصبا لائمته فقال فان لم تجد في الكتاب ما طلب
من السنة ومن مذاهب ائمة الحق فغير ائمة الهدى في كلامه عليه السلام الا اصحاب المذاهب من ائمته مع ان كلامه
عليه السلام صريح في قصر الامر على الكتاب والسنة خاصة لكن المسنة انما تؤخذ من كلام الرسول صلى الله عليه وآله او
من كلامهم لكونهم عليهم السلام حفظتها ونقلتها وهو لنفسه زاد قسما ثالثا وهو مذاهب من
يدعي بانهم ائمة الحق التي هي عبارة عن آرائهم واهوائهم ثم ما ادري من ائمة الحق الذين اوجب
الله تعالى اتباع مذاهبهم من اصحابه حتى يفسر بهم كلام امير المؤمنين عليه السلام اهم خلفاؤه الثلثة
الجهلة الذين قد اعترف هو وامثاله بجهلهم في غير مقام اصحاب البدع الفضيعة والمناكير الشنيعة
بين الخاص والعام كما اوضحناه بما لا مزيد عليه في مقدمات الكتاب ام هم ائمة الاربعة الذين افسدوا
الدين بآرائهم وقياساتهم المبتدعة ولا سيما ابو حنيفة صاحب البدع الكثيفة ام هم مشايخ المعتزلة
الذين عزلوا الله عن ملكه فقالوا في الدين بالتفويض وجعلوا له شركاء فصاروا مع الجبرية في
نقيض ومع هذا انه زعم انهم الراسخون في العلم لاقتباسهم من ائمة الامامية مسألة تندرج
تحت هذه القاعدة بالكلية ثم انما ادعاه لاصحابه المعتزلة من انهم الراسخون في العلم بلا اشتباه
فيه اولا انه مردود بما استفاض في اخبار اهل البيت عليهم السلام من انهم المرادون بذلك في الآية
المذكورة وهذا هو المؤيد بالاخبار المتفق عليها بين الفريقين من انهم عليهم السلام احد الثقلين

الذين

الذين لا يفارقون القرآن ولا يفارقهم الى يوم القيمة ومن الظاهر البين انه صلى الله عليه وآله انما
قرنهم بالقرآن على الوجه المذكور وجعل التمسك بهم معه منجيا من الضلال من حيث ان عندهم
دون غيرهم علم محكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه ومطلقه ومقيده فهم
الراسخون في العلم دون غيرهم ويدل على ذلك كلام امير المؤمنين عليه السلام في هذا الكتاب في غير موضع
كما تقدم ويأتي ان شاء الله تعالى وثانيا ان الله سبحانه قد قرن الراسخين في العلم بنفسه في الآية
بناء على ما اختاره من التفسير وما ذلك الا باعتبار العلم بجميع ما نزل في الكتاب وادعاء ذلك
للمعتزلة المعزولين عن اللطف الالهي كذب محض وافتراء بحت واول ما فيه انه لا يخفى مباينة مذاهب
المعتزلة وجملة من عقائدهم واصولهم لائمة اهل البيت صلوات الله عليهم واظهر ذلك مسألة الامامة
وما يتفرع عليها والقول بانهم الراسخون في العلم المرادون من كلام الله تعالى وكلام امير المؤمنين
عليه السلام يوجب تخطئة الائمة المعصومين والقول بذلك باطل اتفاقا من المخالف والموالف ورد
لاخبار الرسول صلى الله عليه وآله ولا يرتكبه الا زنديق لم يؤمن بالله ولا رسوله وثالثا ان
منشأ الشبهة والتوهم لتخصيص اصحابه بالراسخين في العلم هو ما ذكره بعد ان اختار
عطف الراسخون على الله من ان جملة يقولون في موضع نصب على الحال او جملة مستأنفة في
موضع الصفة للراسخين وفيه انه لا يخفى ان كلام امير المؤمنين عليه السلام في هذه الخطبة لا
ينطبق بظاهره على الآية بهذا التأويل الذي ذكره وانما ينطبق عليها على تقدير
الوقف على الوقف على الله وجعل والراسخون في العلم وما بعده جملة مستقلة
وبيان ذلك انه متى عطف الراسخون في العلم على الله كما اختاره وذكرنا انه المروي في
اخبارنا لزم ان يكون الراسخون شركاء لله تعالى في علم الكتاب كملا بتعليمه لهم ذلك محكمه ومتشابهه

اذ هو مقتضى العطف وح فاذا كان الراسخون يعلمون فلا معنى لوقوفهم عند المتشابه كما يدل
عليه كلامه وعدم الخوض في تفسيره والاقتصار على قولهم امنا به المؤذن بالرد والتسليم وح فلا بد في
تطبيق كلامه عليه السلام على الآية بناء على العطف الذي اختاره من ارتكاب التأويل باحد الوجوه التي
تقدمت عن بعض اصحابنا او ما اخترناه من الاشارة الى تلك الآية الاخرى الا انه خارج عن كلام
وبذلك يظهر انه لا مجال لما ذكره من افتخاره باصحابه انهم الراسخون في العلم المراد ون من الآية ومن
كلامه عليه السلام لوقوفهم في موضع التشابه والحيرة والعجز عن الدليل التفصيلي ورابعا انهم وان وقفوا
على تلك المواضع التي عدها بناء على ما ذكره الا انهم قد خالفوا في غيرها مما ادلته العقلية والنقلية
اوضح واظهر ولا سيما قولهم بالتفويض وعزل الله سبحانه عن ملكه ومخالفتهم في الامامة التي عليها
بناء الايمان والكفر كما اوضحناه في الكتاب باوضح بيان وايضا فاحتجاجه بكلامه عليه السلام هنا
واستناده اليه لا يجديه نفعا مع تحامله عليه وعلى اولاده الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
وانكاره امامتهم الظاهرة من هذا الكتاب ومن كلماته الواضحة في امامتهم تصريحا بالنصوص والتلويحات المتواترة
والبراهين الظاهرة وخامسا ان الراسخين في العلم لا يقع بينهم اختلاف في شيء من مسائل
العلم والمعلوم بينهم خلاف الغير ذلك من الوجوه الظاهرة في بطلان هذا الكلام كما لا يخفى على
ذوي الاذهان الثاقبة والافهام **درة نجفية** روى الصدوق عطر الله مرقده ٥٣
في كتاب من لا يحضره الفقيه بسنده الى سدير الصيرفي قال قلت لابي جعفر عليه السلام حديث بلغني
عن الحسن البصري فان كان حقا فانا لله وانا اليه راجعون فقال وما هو قلت بلغني ان الحسن
يقول لو غلى دماغه من حر الشمس ما استظل بحائط صيرفي ولو تفرثت كبده عطشا لم يستسق
من دار صيرفي ماء وهو عملي وتجارتي وعليه نبت لحمي ودمي ومنه حجي وعمرتي قال فجلس عليه السلام ثم

فقال

فقال كذب الحسن خذ سواء واعط سواء واذا حضرت الصلوة فدع ما بيدك وانهض الى
الصلوة اما علمت ان اصحاب الكهف كانوا صيارفة يعني صيارفة الكلام ولم يعن صيارفة
الدراهم وقال رسول الله صلى الله عليه وآله ويل لتجار امتي من لا والله وبلى والله وويل
لصناع امتي من اليوم وغدا انتهى **اقول** هذا الخبر من مشكلات الاخبار ومعضلات لضاع
الآثار وقد اضطربت في حله الآراء والافكار واختلفت في المعنى المراد منه الافهام والانظار
وقد رواه الشيخان الجليلان ثقة الاسلام في الكافي والشيخ في التهذيب الى قوله اما علمت ان اصحاب
الكهف كانوا صيارفة والصدوق قد زاد قوله يعني صيارفة الكلام الخ وهذه الزيادة قد
نسبها بعضهم للامام عليه السلام وبعضهم الى الراوي وبعض الى الصدوق وهو الظاهر كما
سيظهر لك ان شاء الله تعالى في المقام بما ينقشع به غشاوة الابهام وعلى اي من هذه
الوجوه فالمعنى المراد من نسبة الصرف الى اهل الكهف مما قد اختلفت فيه لغموضه الافهام وكثرت فيه احتمالات
على كثرة الاحكام وها نحن نسوق لك جملة مما وقفنا عليه من كلماتهم في هذا المقام ونردفه بما
وفقنا الله تعالى للوقوف عليه من اخبارهم عليهم السلام التي بها ينحل بعض الاشتباه في هذا الكلام وما
ظهر لنا من المعنى المراد قال المحدث المولى محسن الكاشاني في كتاب الوافي بعد نقل الخبر من الكافي والفقيه
ما صورته وفي الفقيه في آخر الحديث يعني صيارفة الكلام ولم يعن صيارفة الدراهم هذا كلامه ولم ادر ما
عني به انتهى وظاهر كلامه قدس سره حمل هذه العبارة على انها من كلام صاحب الفقيه ولكنه لم يصل الى ما
هو المراد منها حيث انه فهم من الخبر كون اهل الكهف صيارفة الدراهم كما هو المناسب لسياق الكلام الذي
تتبادر اليه الافهام ولم يعلم الحامل للصدوق على هذا التفسير واخراج الكلام عن ظاهره وقال المحقق
الشيخ حسن بن شيخنا الشهيد الثاني قدس سرهما في حواشيه على الكتاب ما صورته غاية ما يوجه به متن
الحديث ان سلم من النقص وتوافقت فيه النسخ ان يكون يعني بصيغة المفعول وكذا لم يعن فيكون

المراد ان الحسن وهم في تأويل ما روي في الصيارفة فان المعنى بها صيارفة الكلام لا صيارفة الدراهم
بناء على ما ورد من قول رسول الله من التهديد لمن يصرف الكلام في المواعيد وغيرها انتهى اقول
في هذه المقالة ابنه الفاضل الشيخ محمد بن الشيخ حسن في حاشيته على الكتاب ايضا الا انه اختار جعل
الفعلين مبنيين للفاعل اي يعني رسول الله صلى الله عليه وآله فيما ورد منه في ذم الصيارفة صيرفي
الكلام كانه عليه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخره خصوصا على نسخة الصياغ بالتحتانية
والمعجمة ان صحت هذه النسخة يعني انه فهم ذلك الاغلب من غيرهم اقول وظاهر كلامهما طيب
الله تعالى تربتهما ان هذه الجمل من كلام الامام عليه السلام كما اشرنا اليه آنفا وان قصده عليه السلام بها
الرد على الحسن البصري ولا يخفى ما فيه من البعد الظاهر ولزوم التعمية والتعقيد والمنافاة لرواية
سدير قال بعض الفضلاء في جملة كلام له على كلام الشيخ حسن بعد ما ذكر انه يستلزم التعقيد الشديد
ثم ان نسبة التوهم الى الراوي في فهم ذلك من كلام الامام عليه السلام وتغيير ذلك على مقتضى اعتقاده
او امر نسبة الكلام المعقد الى الامام عليه السلام على ان تزييف مقالة ابن زيف دليله الذي لم يذكره
صاحب القول لا يليق بمن له مهارة في علم الجدل فكيف بالامام عليه السلام فلعل ما استند اليه الحسن
ورد بلفظ صيارفة الدراهم او بغير لفظ الصيارفة الا ان يقال ان الامام عليه السلام علم ذلك
بعلم مختص بهم عليهم السلام ثم لا حاجة في هذا التوجيه الى جعل الفعلين مجهولين فليكونا للنبي صلى الله
ولعل انسياق الذهن في مثل ذلك الى النبي صلى الله عليه وآله اقرب انتهى وهو في محله وقال الشيخ علي
سبط المحقق المذكور في كتاب الدر المنظوم والمنثور بعد نقل كلام جده الشيخ حسن المتقدم
ما صورته اقول قد خطر لي وجه آخر وهو ان يكون المراد ان الصرف الممنوع منه انما هو باعتبار
الزيادة والنقصان فاذا اخذ سواء واعطى سواء فلا منع وليس ذلك لمجرد التسمية والا
ما نهى الكهف كانوا صيارفة بل باعتبار الفعل المذكور وحاصله الرد على الحسن البصري حيث

انه توهم المنع من حيث التسمية فنبه عليه السلام الى المنع على ان المنع من الجهة المذكورة وفي لم يعني من كلام
الصدوق رحمه الله والله اعلم انتهى كلامه وهو جيد وقال الفاضل الزاهد الشيخ فخر الدين بن طريح
النجفي قدس سره في كتاب مجمع البحرين وفي الحديث لو تغرغرت كبده عطشا لم يستق من دار صيرفي
هو من صرف الدراهم بالذهب بيعه واسم الفاعل من هذا صيرفي وصراف للمبالغة وقوم صيارفة
بالهاء في للنسبة ومنه اما علمت ان اصحاب الكهف كانوا صيارفة قال الصدوق رحمه الله يعني صيارفة
الكلام ولم يعني صيارفة الدراهم وعن بعض المعاصرين من شراح الحديث المعنى كان الامام عليه السلام
قال لسدير مالك ولقول الحسن اما علمت ان اصحاب الكهف كانوا صيارفة الكلام ونقد الاقاويل
فانتقدوا وما قرع اسماعهم فاتبعوا الحق ورفضوا الباطل ولم يسمعوا اماني اهل الضلال وكان
رهط السفاهة وانت ايضا كن صيرفيا لما يبلغك من الاقاويل فتنقد آخذا بالحق رافضا للباطل وليس
المراد انهم كانوا صيارفة الدراهم كما هو المتبادر الى بعض الاوهام لانهم كانوا فتية من اشراف الروم مع عظم
شانهم وكبر خطرهم انتهى كلامه ويتوجه عليه ان من الممكن ان يقال ان قوله يعني الى آخره ليس هو من كلام الامام عليه السلام
ولقائل من كلام الصدوق رحمه الله تعالى على ذلك ان هذه الرواية بعينها ذكرت في التهذيب في باب الحرف المكروهة
لا اقول ان اصحاب الكهف كانوا صيارفة بدون الزيادة المذكورة وح فلا مانع من حمل الرواية على ظاهرها ويكون
فيها دلالة على جواز الحرفة المخصوصة ردا على الحسن حيث اعتقد عدم جوازها فعلها كما دل عليه قوله كذب الحسن
خذ سواء واعط سواء وح فلا يلزم كونها من الحرف المذمومة اتصاف اهل الكهف بها مع كونهم
اشرافا الا ان شرع من تقدمنا غير شرعنا فلعلها فيه لم تكن مكروهة واذا كان الامر كذلك حمل الصرف على
معناه الحقيقي دون غيره ولا حاجة الى التكلف انتهى كلامه زيد اكرامه اقول اما ما نقله عن بعض معاصريه
فانه وان كان جيدا في حد ذاته الا ان سياق الخبر لا ينطبق عليه لان الظاهر ان قوله عليه السلام اما علمت ان اصحاب

الكهف الى آخره خرج مخرج الدليل والحجة على ما ذكره عليه السلام ومن حمل الصرف على الوجه المذكور وعلى ما ذكره هذا
الفاضل يكون كلاما منفصلا خارجا عن سياق الحديث ولا محتاجا الى تقدير المقدمة التي ذكرها بقوله
مالك ولقول الحسن البصري مع انه لا دليل في الكلام عليها بل ولا اشارة اليها وايضا فان قوله يعني ولم
يعن وقع في البين اذ لم يعلم الفاعل لهذين الفعلين وكان المناسب على تقدير كلامه وانه من كلام
الامام عليه السلام معترا به كون اصحاب الكهف صيارفة ان يقال اعني ولم اعن بالجملة فانه بعيد الانطباق
على السياق كما لا يخفى على الجهابذة الحذاق واما ما ذكره الشيخ فخر الدين قدس سره ففيه اولا انه وان صح
في نسبة الزيادة المذكورة الى الصدوق الا ان استدلاله على ذلك بوجود الرواية في التهذيب عارية عن هذه الزيادة
لا دلالة فيه اذ لا مانع من ان يروي الراوي تارة بزيادة على ما رواه مرة اخرى بدونها بل هو كثير في الاخبار
كما لا يخفى على من غاص تيار تلك البحار ولهذا صرح جملة من الاصحاب بجواز العمل بتلك الزيادة اذا لم
تكن مغيرة للمعنى المراد من الخبر وسيتضح لك ان شاء الله تعالى ان ما دلت عليه هذه الزيادة هو
المعنى المراد من قوله عليه السلام ان اهل الكهف كانوا صيارفة وثانيا ان مقتضى كلامه كون اهل الكهف كانوا
صيارفة الدراهم وانه لا منافاة في شرفهم الى لعل ذلك لم يكن مذموما في شرعهم كما هو مذموم في شرعنا
مع ان الاخبار الآتية في المقام ان شاء الله تعالى دالة على انهم صيارفة الكلام لا صيارفة الدراهم تردد ولكن
عذره ظاهر حيث لم يقف عليها وثالثا انه لا معنى لقوله ان الصدوق فسره بناء على كلامه هذا بمعنى صيارفة
الكلام الى آخره لانه اذا فرض كون اهل الكهف كانوا صيارفة الدراهم كما عرفت فتفسير الصدوق لكونهم صيارفة
بمعنى صيارفة الكلام باطل ودعوى بغير دليل وليس كذلك كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى ومحل البحث
في هذا المقام انما نشأ من هذه العبارة والا فلو لم توجد لتم الدست بما ذكره من الكلام ونقل بعض مشايخنا
المعاصرين عن بعض الافاضل بل اكثر الناظرين في الكتاب ان هذه الزيادة من كلام سدير الراوي للخبر وان رواه

تارة

تارة بدونها والظاهر بعده كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى ونقل شيخنا المشار اليه ايضا انه كتب
بعض الفضلاء على قوله يعني صيارفة الكلام آه ما نصه هذه الزيادة لم توجد في الكافي ولا في التهذيب
فهي من كلام الصدوق رحمه الله وقع تفسيرا لقوله ان اهل الكهف كانوا صيارفة وانما عدل عن الظاهر
استبعادا لكون اهل الكهف كذلك مع ما اشتهر من كونهم من ابناء الملوك لكن لا يخفى على المنصف
انه يقتضي تهافت الكلام واختلال النظام وكون قوله عليه السلام اما علمت ان اصحاب الكهف كانوا صيارفة
غير واقع موقعه لظهور عدم صلوحه لتعليل ذم صيرفي الدراهم والتزام مثل هذه الشناعة وارتكاب
هذا المحذور لمجرد الاستبعاد المذكور مما لا يستحسنه المنصف انتهى اقول عذر الفاضل في اعتراضه
واضح حيث لم يطلع على مستند الصدوق فيما ذكره من التفسير الا ان نسبته له الى ان الحامل
له على هذا التفسير ما ذكره من الاستبعاد رجم بالغيب ورمي في الظلام ومن اين علم ذلك
حتى بنى عليه هذا التشنيع في المقام واعتراضه بعدم صلوحية التعليل كما ذكره انما يتجه بتوجه
على الاخبار التي هي مستند الصدوق فيما ذكره لا على الصدوق ولكنه حيث لم يقف على تلك الاخبار
وقع فيما وقع فيه من هذا الكلام الخارج عن جادة الاعتبار وكان الاولى الاعتراف بعدم
العلم بمراد الصدوق من هذا الكلام كما سلف في كلام المحدث الكاشاني قدس سره واذا عرفت ذلك
فاعلم انه قد روى الثقة الجليل ابو النضر محمد بن مسعود العياشي روح الله روحه في تفسيره
في سورة الكهف عن درست عن ابي عبد الله عليه السلام انه ذكر اصحاب الكهف فقال كانوا صيارفة
كلام ولم يكونوا صيارفة دراهم وروى الشيخ الجليل سعيد بن هبة الله الراوندي قدس سره
في كتاب قصص الانبياء بسنده عن الصدوق عن محمد بن علي ماجيلويه عن محمد بن يحيى العطار عن
الحسين بن الحسن الحضرمي عن عبد الله بن يحيى الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام وذكر اصحاب الكهف لو

كلفوكم قومكم ما كلفهم قومهم ما فعلتم فعلهم فقيل له وما كلفهم قومهم قال كلفوهم الشرك بالله فاظهروه لهم
واسروا الايمان حتى جاءهم الفرج وقال ان اصحاب الكهف كذبوا فاجرهم الله وصدقوا فاجرهم الله وقال كانوا
صيارفة الكلام ولم يكونوا صيارفة الدراهم وقال خرج اهل الكهف على غير ميعاد فلما صاروا في الصحراء اخذ هذا
على هذا العهد والميثاق ثم قال اظهروا امركم فاظهروه فاذا هم على امر واحد وقال ان اصحاب الكهف اسروا
الايمان واظهروا الكفر وثوابهم على اظهارهم الكفر اعظم منه على اسرارهم الايمان قال وبلغ التقية باصحاب الكهف
الزنانير
ان كانوا يشدون الزنانير ويشهدون الاعياد فاعطاهم الله اجرهم مرتين اقول هذا الخبر مستند
شيخنا الصدوق عطر الله مرقده فيما ذكره من التفسير لكنه حيث خفي على القوم وقعوا فيما وقعوا فيه من الخبط
والاشتباه لاهذا الخبر حتى مد بعضهم كما عرفت عليه لسان العتب واللوم ولم يعلموا ان هذه عادة
جارية في تفسير الاخبار بعضها ببعض وان بعد وحينئذ يندفع الاشكال في الخبر المذكور بحذافيره و
يتعاظم الخطب فيه وتسقط اكثر الاحتمالات التي ذكروها في الجواب عنه قال الفاضل المحقق خليفة
سلطان في حواشيه على كتاب من لا يحضره الفقيه بعد نقل الخبر الثاني وكلام له قبل نقله ما صورته وبعد
الاطلاع على هذا الحديث ظهر لنا ان هذه الفقرة من كلام المعصوم ماخوذة من الحديث المذكور ان صرف
الكلام في مقام التقية ممدوح وان كان في غيره مذموما ومقصوده عليه السلام من بيان انهم كانوا
صيارفة الكلام الترغيب في استعمال التقية لكن ههنا ان رواية سدير منافية للترغيب في صرف الدراهم
ولا مدخلية في ذلك لكون اهل الكهف صيارفة الكلام وغاية ما يمكن ان يقال ان امثال هذه السطر
موجودة في الاخبار مثل ما روي في الكافي في باب الكفالة والحوالة عن حفص البختري قال ابطات عن الحج
فقال لي ابو عبد الله عليه السلام ما ابطا بك عن الحج فقلت جعلت فداك تكفلت برجل فخفر بي فقال ما لك
والكفالات اما علمت انها اهلكت القرون الاولى ثم قال ان قوما اذنبوا ذنوبا كثيرة فاشفقوا منها

وهذا على هذا

مابلغت تقية احد مابلغت تقية اصحاب الكهف [illegible]

تحق

خوفا شديدا فجاء اخرون فقالوا ذنوبكم علينا فانزل الله عز وجل عليهم العذاب ثم قال تبارك
وتعالى خافوني واجترأتم علي انتهى انظر كيف قاس عليه السلام كفالة الاموال بكفالة الاثام انتهى كلامه علا
في الخلد مقامه اقول ما ذكره قدس سره في معنى الخبر الذي نقلناه جيد الا انه لم يات على الاشكال الذي في الباب
ويمكن ان يقال والله سبحانه وقائله اعلم بحقيقة الحال انه لما كان الصرف كما يطلق على صرف النقود كذلك
يطلق على صرف الكلام بالزيادة والتحسين لتحصيل مطلب منه قال في النهاية الاثيرية وفيه من
من طلب صرف الحديث يبتغي به اقبال وجوه الناس اليه اراد صرف الحديث ما يتكلفه الانسان من الزيادة فيه
على قدر الحاجة وانما كره ذلك لما يدخله من الرياء والتصنع ثم قال يقال فلان لا يحسن صرف الكلام
اي فضل بعضه على بعض وهو من صرف الدراهم وتفاضلها انتهى وقال في القاموس وصرف الحديث ان
يزاد فيه ويحسن من الصرف في الدراهم وهو فضل بعضه على بعض في القيمة وكذلك صرف الكلام انتهى و
اهل الكهف كانوا صيارفة بالمعنى الثاني يعني جهابذة نقادا يفصلون بين بهرج الكلام وصحيحه ويميزون بين
خطأه وصوابه فالواجب ان يقال هنا انه اذا كان الامر كذلك فكيف يجوز ذم صيارفة الدراهم والازراء
بهم مطلقا الا الحد الذي ذكره الحسن البصري ان المدح والذم والثواب والعقاب لا يناط بمجرد الاطلاقات
اللفظية من حيث هي وانما يناط بالمعاني ولا شبهة في ان الفصل بين الصحيح والردي في الجملة من حيث هو
فصل وتمييز ليس بمحرم ولا مكروه وانما الحرام والمكروه فصل خاص يقع من بعض الصيارفة وقريب من هذا
الكلام ما ذكره بعض الاعلام في هذا المقام حيث قال حاصل الاستشهاد انه ليس في لفظ الصيرفي ولا في معناه
ما يوجب مقالة الحسن البصري لتحققها في اهل الكهف وغيرهم من الصلحاء اما اللفظ فظاهر واما في المعنى
فلان معنى الصرف هو الحال المتصرف في الامور على ما صرح به اهل اللغة وذلك مشترك بين اصحاب الكهف
باعتبار تصرفهم في الكلام وتمييز الصحيح منه من الفاسد واختيار الصحيح للعمل وصيارفة الدراهم باعتبار تصرفهم

في الدنانير والدراهم وتبديلها وتمييزهم بين الجيد والزيف واذا كان المعنى مما لم ينه الشارع عنه
كما نبه عليه عليه السلام بقوله خذ سواء واعط سواء اه كان كتصرف اصحاب الكهف في الكلام فلا قصور في
الصيرفي من حيث هو صيرفي الدراهم بل القصور لو كان في تصرفه الخاص انتهى وبالجملة فان لفظ
الصيارفة لما كان واقعا على كل من الصنفين المتقدمين والمدح والذم لا يناط بمجرد الاطلاقات
بل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ فكما يترتب على صيارفة الدراهم من مدح وذم باعتبار
الوقوف على قواعد الشريعة والخروج يترتب على صيارفة الكلام بالاعتبار المذكور الا ترى انه عليه السلام في
خبر الكفالة المشار اليها انفا قد اجرى كفالة النفوس مجرى كفالة الذنوب من حيث اشتراكهما في
المعنى المترتب على ذلك فاستشهد على ذم كفالة النفوس بحيث يحل حيث كفالة الذنوب كذلك
استشهد هنا على عكس ذم صيرفي الدراهم بكون اهل الكهف كانوا صيارفة بعين ما ذكر والله العالم

درة نجفية لو عقد الاب بابنته الصغيرة متعة لاجل ان يكون الزوج محرما يحل له النظر الى امها فهل
وكذا لو عقد بابنه الصغير على امراة بالغة لاجل ان يحل للاب نظرها فهل يكون ذلك عقدا
صحيحا يترتب عليه ما يترتب على العقود الصحيحة ام لا لم اقف في ذلك على تصريح في كلام اصحابنا
رضوان الله عليهم الا ان من ادركناه من شيوخنا واساتيدنا وغيرهم من الفضلاء الاعلام
وارباب النقض والابرام على الاول وقد كان شيخنا علامة الزمان ونادرة الاوان الشيخ سليمان
بن عبد الله البحراني قدس سره لما اراد ارسال بعض ازواجه لحج بيت الله الحرام عقد بابنته
وهي طفلة على رجل يسمى الحاج سبت لاجل خدمة الزوجة المذكورة وحصول المحرمية ولم
اسمع احدا يجادل في ذلك في مدة تلك الازمان في مدة تقرب من اربعين سنة ثم توطنت برهة من
الزمان في شيراز من ولاية العجم فسمعت جملة من الطلبة يخوضون في هذه المسألة ويسالون

ولا من حيث هو صيرفي

عنها

٥٤

عن

من جواز حل النظر في المسألة المذكورة وينقلون عن بعض علمائهم التوقف في حل النظر وان
كان العقد صحيحا استنادا الى ان الاية الدالة على ما يحل ابداؤه للمراة للمحارم وهي قوله
عز وجل ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ الاية لم يذكر فيها هذا الفرد وحينئذ فلا يجوز
النظر في الصورة المذكورة ثم بعد توطني في العراق في مشهد مولانا الحسين علي وعلى ابائه
المعصومين وابنائه الطاهرين افضل الصلوات والتسليمات سمعت ان هذه الشبهة سرت الى
اذهان بعض علماء العرب ايضا للاية المذكورة ثم سمعت ان بعض الفضلاء المعاصرين ذهب
الى بطلان العقد من اصله مستندا الى الشرع ان العقود بالقصود وهذا المحلل او العقد
المذكور لم يقصد به نوع استمتاع من الزوج والزوجة دائما كان او منقطعا وليس الغرض من
النكاح الشرعي الا هذه الفائدة ومتى لم تكن هذه الفائدة مقصودة مطلقا لم يقع العقد صحيحا
ومتى حكم ببطلان العقد بطل ما يترتب عليه من الاحكام وقد اخبرني بعض الاخوان انه سال
عن هذه المسالة حيث انه يريد العقد بابنته متعة على رجل لاجل المحرمية على جدتها فاجابه
لو انا في هذا الزوج وابنتك بالغة هل كنت تزوجها متعة فقال لا فقال اذن يكون عقدك
عليها في هذه الصورة باطلا هذا وقد وقفت على حاشية لشيخنا المحقق الثاني قدس سره على الارشاد
وقد صرح فيها ايضا ببطلان العقد الا انه علل ذلك بعدم حصول المصلحة للزوجة في الصورة
الاولى المتقدمة والزوج في الصورة الثانية وتصرف الولي منوط بالمصلحة والغبطة للطفل وهذه
عبارته حيث قال العلامة في الكتاب المشار اليه ما صورته بشرط ان يكون للمولى عليها مصلحة وان
لم تكن هي المقصودة فلو لم تكن هي المقصودة للمولى عليها لم يصح فلو عقد على صغيرة بقصد اباحة
النظر الى امها ولم يكن لها فيه مصلحة لم يصح العقد ولم يحل النظر ولا تحرم ام المعقود عليها وكذا

والولي الانكاح متعة فكيف على [illegible]

بخ

في ادلة الاحكام ولابد من تحقيق هذه المسئلة في هذه الدورة وبيان بطلان الاقوال الثلثة ليتضح بذلك صحة ما قدمناه وقوة ما قويناه وتحقيق البحث في ذلك يقع في مقامات ثلثة

الاول في بيان بطلان القول الاول من الاقوال الثلثة المذكورة وذلك من وجهين احدهما ان ما استندوا اليه من الاية المذكورة مردود بان الاية لم تستوف جميع المحارم المتفق عليها نصا وفتوى حتى الاعمام والاخوال فكيف يتم الاعتراض بها من حيث عدم ذكر هذا الفرد فيها ولا يخفى على الحاذق الخبير بالايات القرآنية في امثال هذا المقام انها لم تستوف جميع الافراد والاحكام كما في قوله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم الاية فان الخارج عن هذه الاية من المحرمات المذكورة في السنة وعليها الاتفاق مما لا يحصى ومن ذلك قوله عز وجل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به الاية وقوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فان المحرمات في السنة اضعاف ما ذكر في هاتين الايتين والظاهر حمل الحصر في الايتين المذكورتين على الحصر الاضافي وبالجملة فالواجب الرجوع في تحقيق الاحكام كما هو حقها الى السنة المطهرة لما علم ان ايات الكتاب العزيز لا تخلو من اجمال او اطلاق او تشابه او نسخ او نحو ذلك نعم اذا اقترن معنى الاية بتفسير منهم عليهم السلام تعين العمل بها وح فتحمل الاية التي نحن فيها على مجرد التمثيل دون الحصر وثانيهما ان المستفاد من الاخبار على وجه لا يداخله الريب والانكار ان الملاك في حل النظر واللمس المحرمية فمتى حصلت ترتبت عليها الاحكام المذكورة فمن ذلك ما رواه في الكافي بسنده عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما يحل للرجل ان يرى من المرأة اذا لم يكن محرما قال الوجه والكفان دلت الرواية بمفهوم الشرط الذي هو حجة عند المحققين وعليه دلت

الاخبار

الاخبار ايضا كما اوضحناه في محله انه اذا كان محرما حل له ما زاد على المذكور في الخبر وما رواه في الكتاب المذكور ايضا باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له هل يصافح الرجل المرأة ليست بذات محرم فقال لا الا من وراء الثوب وما رواه فيه ايضا عن سماعة بن مهران قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة قال لا يحل للرجل ان يصافح المرأة الا امرأة يحرم عليه ان يتزوجها اخت او بنت او عمة او خالة او نحوها واما المرأة التي يحل له ان يتزوجها فلا يصافحها الا من وراء الثوب ولا يغمز كفها ولا يخفى ما في هذا الخبر من الصراحة في المدعى وانه لا يحل للرجل ان يصافح الا امرأة يحرم عليه ان يتزوجها وام الزوجة كذلك اتفاقا وجواز المصافحة موجب لجواز النظر البتة اذ العلة واحدة ولان النظر قد رخص فيه للاجانب في مواضع عديدة بخلاف اللمس فهو اولى بالجواز ح وما رواه فيه عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا ابرهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها ان تغطي رأسها ممن ليس بينها وبينه محرم ومتى يجب عليها ان تقنع رأسها للصلوة قال لا تغطي رأسها حتى تجب عليها الصلوة ورواه الصدوق في كتاب العلل بسند صحيح وروى الصدوق في كتاب عقاب الاعمال قال قال النبي صلى الله عليه وآله اشتد غضب الله على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها او غير ذي محرم منها فانها ان فعلت ذلك احبط الله كل عمل عملته الحديث وروى ايضا في كتاب الخصال في حديث طويل عن الباقر عليه السلام قال ولا يجوز للمرأة ان تصافح غير ذي محرم الا من وراء ثيابها الحديث الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع وكلها كما ترى ظاهرة الدلالة واضحة المقالة على ان مناط الحل والحرمة في النظر واللمس للمرأة دائر مدار المحرمية وعدمها فكل من حرم نكاحها حل نظرها ولمسها ومن حل نكاحها حرم ذلك منها فان قيل ان هنا جملة ممن يحرم نكاحهن يحرم النظر اليهن كالمطلقة تسعا والملاعنة والموطوءة في دبرها

بهان العدة مع الدخول وام الموطوء به وابنته واخته قلت المراد بالمحارم في هذه الاخبار ونحوها هو من حرم نكاحها بنسب ومصاهرة او رضاع كما يشير اليه بعض الفاظها وبذلك صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف ذكروا ذلك في باب تغسيل الميت وفي باب من يجوز النظر اليه كما صرح به السيد السند صاحب المدارك في شرح النافع بعد قول المص في بيان من يجوز النظر اليه الى المحارم ما عدا العورة حيث قال قدس سره ما لفظه المراد بالمحارم من حرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة الى آخر كلامه ويؤيده ايضا ما صرح به جملة من المحققين من ان الاحكام المودعة في الاخبار انما تحمل على الافراد الشايعة المتكررة وهي التي ينصرف اليها الاطلاق دون الفروض الشاذة النادرة الوقوع

المقام الثاني في الكلام على ما ذكره ذلك الفاضل المعاصر زيد في بقائه وذلك من وجهين احدهما ان ما ادعاه من ان العقود بالقصود ان اريد به انه لابد من القصد الى ما يوجبه العقد ولو في الجملة فهو مسلم وما نحن فيه كذلك فان كلا من الولي والزوج في احدى الصورتين المتقدمتين والزوجة في الصورة الاخرى قد قصد الى ما يوجبه العقد مما يصح ترتبه عليه يومئذ وليس يومئذ الا مجرد المحرمية وان اريد به القصد الى جميع ما يترتب على العقد فهو ممنوع واثباته يحتاج الى دليل مع ان سند المنع موجود كما سيأتي ان شاء الله تعالى مع انه منقوض بما لو قصد المتزوج بالمرأة غرضا آخر غير النكاح وما يترتب عليه او المرأة كذلك كما لو تزوج رجل بامرأة مستترة ليستتر في محل النكاح بالكلية للتوصل الى اخذ مالها مثلا والاستيلاء عليه ولم يقصد الى نكاحها بالمرة وكما لو تمتع بامرأة لاجل الخدمة وحل النظر من غير ان يقصد الى النكاح ولا توابعه بالكلية وكما لو عقدت المرأة نفسها على رجل لاجل الخدمة في السفر والمحرمية من غير قصد

النكاح

النكاح وما يترتب عليه فانه لا اشكال في صحة هذه العقود وبالجملة فانه يكفي في ذلك مجرد صلوحية العقد لانطباقه واجرائه على النكاح وان لم يقصد به النكاح وثانيهما ان الظاهر من جملة من الاخبار على وجه لا يعتريه الاشكال في هذا المضمار هو بطلان هذه القاعدة وانها غير مطردة في كل مقام فمن ذلك الاخبار الدالة على الحيلة في التخلص من الربوا ومنها ما رواه في الكافي عن محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن عليه السلام ان سلسبيل طلبت مني مائة الف درهم على ان تربحني عشرة الاف درهم فاقرضها تسعين الفا وابيعها ثوبا وشيئا تقوم علي بالف درهم بعشرة الاف درهم قال لا باس وما رواه في الكافي وتهذيب محمد بن اسحق بن عمار ايضا قال قلت للرضا عليه السلام الرجل يكون له المال فدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوي مائة درهم بالف درهم ويؤخر عليه المال الى وقت قال لا باس قد امرني ابي عليه السلام ففعلت ذلك وزعم انه سأل ابا الحسن عليه السلام عنها فقال له مثل ذلك وروى المشايخ الثلثة في الكتب الثلثة في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عليه السلام عن الصرف الى ان قال فقلت له اشتري الف درهم ودينار بالفي درهم قال لا بأس ان ابي كان اجرى على اهل المدينة مني وكان يقول هذا فيقولون انما هذا الفرار لو جاء رجل بدينار لم يعط الف درهم ولو جاء بالف درهم لم يعط الف دينار وكان يقول لهم نعم الشيء الفرار من الحرام الى الحلال الى غير ذلك من الاخبار الواردة في ذلك والتقريب فيها انهم عليهم السلام قد حكموا بصحة بيع هذه الاشياء المذكورة باضعاف قيمتها الواقعية توصلا الى الخروج من الربوا واصل البيع هنا غير مقصود البتة وانما المقصود ما ذكرناه وبه يظهر انه لا يشترط قصد جميع ما يترتب على العقد وربما نقل عن هذا الفاضل ايضا عدم جواز ذلك وما هو الا اجتهاد محض في مقابلة النصوص التي لا خلاف بين الاصحاب في العمل بمقتضاها ومنها الاخبار الدالة على صحة بيع الابق مع الضميمة وان كانت يسيرة والثمار قبل ظهورها او بلوغ بدو الصلاح مع الضميمة ايضا فلو لم يوجد الابق ولم تخرج الثمار او خرجت وفسدت كان الثمن

الوقوع فيه

في مقابلة الضميمة مع ان تلك الاثمان اضعاف عن هذه الضميمة واقعاً وقد حكموا عليهم السلام بصحة
البيع فيها بهذا الثمن وان كان الغرض منضمها انما هو للتوصل الى صحة بيع تلك الاشياء
ومنها الاخبار الدالة على ان العقد المقترن بالشرط الفاسد وان بطل الشرط وجمهور اصحابنا
رضوان الله عليهم بناء على هذه القاعدة حكموا ببطلان العقد من اصله قالوا لان المقصود
بالعقد هو المجموع واصل العقد مجرداً عن الشرط غير مقصود فيكون باطلاً لان العقود
تابعة للقصود فما كان مقصوداً غير صحيح وما كان صحيحاً غير مقصود هذا كلامهم الا
ان الاخبار ترده فمن ذلك صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يتزوج المراة بمهر الى
اجل مسمى فان جاء بصداقها الى الاجل مسمى فهي امرأته وان لم يات بصداقها الى الاجل فليس له
عليها سبيل وذلك شرطهم عليهم حين انكحوه فقضى للرجل ان بيده بضع امرأته واحبط
شرطهم ومثلها صحيحة الاخرى وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام الواردة في بريرة وانها
كانت مملوكة لقوم فباعوها عائشة واشترطوا ان لهم ولاءها فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله الولاء لمن اعتق وما رواه الكليني قدس سره بسنده عن الوشاء عن الرضا عليه السلام قال
سمعته يقول لو ان رجلا تزوج امرأة وجعل مهرها عشرين الفا وجعل لابيها عشرة الاف كان
المهر جائزا والذي جعل لابيها فاسدا قال السيد السند صاحب المدارك في شرح النافع
بعد ذكر هذه الرواية وهو ممن اعتمد العمل على هذه القاعدة اي اعتماد حتى كاد ان يرد
صحيحتي محمد بن قيس المذكورة الا انه بعد ذلك جعلهما في حكم رواية واحدة وخصهما بمورد هما
ماصورته ويستفاد من هذه الرواية عدم فساد العقد باشتماله على هذا الشرط الفاسد
انتهى ومنها ما دل على ان عقد المتعة مع ذكر الاجل فيه ينقلب دائما كما في موثقة عبد الله بن بكير

ذلكم

قال

قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان سمي الاجل فهي متعة وان لم يسم الاجل فهو نكاح بات ورواية
ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها قلت اني استحيي ان اذكر شرط الايام قال هو اضر عليك قلت
وكيف ذلك قال لانك ان لم تشترط كان تزويج مقام ولزمتك النفقة في العدة وكانت وارثة ولم
تقدر على ان تطلقها الا طلاق السنة ومثل ذلك رواية هشام بن سالم وعضون هذه الاخبار
قال الجمهور الاصحاب وقيل بالبطلان مطلقا وقيل ايضا غير ذلك كما هو مفصل في محله وقد استشكل
جملة من متاخري المتاخرين بناء على القاعدة المذكورة في العمل بهذه الاخبار وهو مجرد استبعاد
عقلي في مقابلة النصوص مع ان الحكم ليس مختصا بهذه الاخبار فان جملة ما تلوناه في هذا المقام كله صريح
في رد هذه القاعدة ونقضها قال الاصحاب فلا وجه لهذه المناقشة اذ لا مستند لهذه القاعدة الا مجرد
العقل والاحكام الشرعية توقيفية تدور مدار الادلة وجودا وعدما وان اشتهر بينهم رضوان الله عليهم
تقديم الادلة العقلية على النقلية حتى انهم في جملة الاحكام الفقهية انما يبدأون في الاستدلال بدليل
عقلي ثم يردفونه بالادلة النقلية الا انه غلط محض كما اوضحناه بما لا مزيد عليه في بعض درر هذا
الكتاب وبالجملة فانه قد ظهر مما تلوناه من هذه الاخبار عدم البناء والاعتماد على هذه القاعدة
الا ان تحمل على ما قدمنا ذكره اولا من القصد ولو في الجملة وبه تنطبق على هذه الاخبار ولم
اقف على من تنبه لذلك الا المحدث الكاشاني في كتاب المفاتيح حيث قال في خاتمة التي في بيان
الحيل الشرعية بعد ذكر بعض حيل الربا ما هذا لفظه ولا يقدح فيه كون البيع غير مقصود
بالذات والعقود بالقصود لانه لا يشترط فيه جميع الغايات المترتبة عليه بل يكفي قصد غاية
صحيحة من غاياته فان شراء الدار للمواجرة والتكسب كاف في صحته وان كان لغايات اخر اقوى
واظهر كالسكنى انتهى اقول بعين ما ذكره هذا المحدث المذكور يا في فيما نحن فيه فيقال بصحة العقد

بات

من الاخبار

باعتبار بعض الغايات المترتبة على ذلك العقد وهي المحرمية التي ذكرناها ولا يتوقف صحته
على الجميع وبذلك يظهر لك اليك ضعف ما استند الفاضل المشار اليه آنفا والله العالم
المقام الثالث في بيان بطلان ما ذهب اليه المحقق المتقدم ذكره اقول لا يخفى انه وان
صرح بعضهم بان تصرفات الولي في الطفل وامواله منوط بالغبطة الراجعة الى ذلك الطفل الا اني
لم اقف لهذا الكلام على دليل يدل عليه بهذا العموم وان كان في بعض الاخبار ما يشير الى ذلك في
بعض الاحكام الا ان فيها ايضا ما هو ظاهر في خلافه في بعض آخر كما سيمر بك ان شاء الله تعالى
ومن اظهر ما يدل على ما قلناه الاخبار المستفيضة الدالة على صحة تزويج الولي الصغيرين وبيان
الاستدلال بها من وجهين احدهما ان ظاهر اطلاقها هو جواز التزويج مطلقا سواء كان
هناك مصلحة ام لا وغاية ما ربما يدعى هو عدم الضرر والمفسدة اما اعتبار المصلحة فلا دليل عليه
فيها واي مصلحة للصغيرة والصغير في هذه الحالة في هذا التزويج فان قيل ان المصلحة وان لم تكن
الآن حاصلة الا انه بعد البلوغ باعتبار النكاح والدخول وما يترتب على ذلك حاصلة قلت لا
يخفى ان الظاهر من المصلحة والغبطة المدعاة في امثال هذا المقام انما هي عبارة عما يترجح به الفعل
او الترك بمعنى هي عبارة عن الامر المرجح لاحد الجانبين على الآخر وتقابلها بهذا المعنى المفسدة
الموجبة للضرر او مرجوحية الفعل او الترك وههنا اقسام ثلثة احدها ان يزوجها الولي للمصلحة
كما اذا اتفق زوج الآن لم يوجد مثله في كماله وصلاح احواله او بمهر كثير لا يوجد مثله في غير هذا
الوقت او نحو ذلك من الامور المرجحة للفعل على عدمه والمصلحة هنا ظاهرة الثاني ان يزوجها
بغير كفو او شارب خمر او بمهر يسير جدا او نحو ذلك من الامور الموجبة لمرجوحية الفعل الثالث ان
يزوجها لا باعتبار شيء مما ذكر وهذا لا يوصف بكونه مصلحة ولا مفسدة بل هو متساوي

بالمصلحة

قيل

الطرفين

الطرفين ووجه المصلحة غير ظاهرة لان ذلك يمكن من المرأة بعد بلوغها بان تزوج نفسها بمن تشاء بما
تشاء وبالجملة فانه ليس هنا امر يرجح التزويج على عدمه والمصلحة كما عرفت عبارة عن الامر المرجح لاحد الطرفين
وبذلك يظهر لك صحة ما ذكرناه من اطلاق الاخبار وتقييدها امر خارج يحتاج الى دليل وليس فليس
وحينئذ فيتم ما ادعيناه من صحة العقد عليها متعة لاجل المحرمية والعقد هنا متساوي الطرفين كما
هو ظاهر اطلاق الاخبار المشار اليها اذ لا مصلحة لها فيه ولا ضرر عليها به وما استدركه المحقق
المذكور على عبارة العلامة المتقدمة من التقييد بالمصلحة ليس في محله اذ اعتبار المصلحة لا يختص بعقد المتعة
بل يجري ايضا في الدائم مع ان اطلاق الاخبار كما عرفت لا يساعد عليه بل يرده ولم يصرح احد منهم في مسألة
عقد الولي في الصغيرين بهذا القيد بالكلية بل لو صرح به مصرح فهو عار عن الدليل خصوصا وعموما
الثاني ان جملة من اخبار المسألة شامل باطلاقها لما لو زوجها الولي متعة كما صرح به العلامة في العبارة
المتقدم نقلها بل الظاهر انه لا خلاف فيه وحينئذ فنقول متى ثبت ان للولي ان يزوج الصغيرة متعة
والمتعة لا بد فيها من اجل معين فتخصيص الجواز بمدة مخصوصة كان تكون الا بعد البلوغ
يحتاج الى الدليل واطلاق الاخبار اعم من ذلك نعم لو كان هناك دليل من خارج على ثبوت
ما ادعاه من توقف التصرف على المصلحة لامكن تقييد هذه الاخبار في الموضعين بها
الا انه لا وجود له وها نحن زيادة على ما ذكرنا نتلو عليك مواضع من الاخبار المؤيدة
لما ادعيناه من عدم اعتبار هذه المصلحة فمن ذلك ما ورد من ان للاب ان يطأ جارية
ابنه الصغير بعد ان يقومها على نفسه ووجه المصلحة في هذا التصرف غير ظاهر بل هو الى
المفسدة اقرب منه الى المصلحة فان قيل لعل وجه المصلحة احتمال تطرق الموت الى الجارية
ودخول النقص على الصغير بخلاف ما اذا كان ثمنها في ذمة الاب مستقرا قلنا انه مع قطع

فيه

النظر عن كون هذه علة مستنبطة لا اعتماد عليها فهي معارضة باحتمال تعايشها
واحتياج الصغير بعد البلوغ او قبله انفسا اليها وامكان تطرق التلف اليها
باعتبار افلاس الاب او موته ونحو ذلك وبالجملة فوجه المصلحة غير ظاهر كالاخبار
الاخبار الدالة على جواز اقتراض مال اليتيم لمن كان في يده اذا كان وليا مليا
وبذلك صرح الاصحاب ايضا بل نقل عن جملة من المتاخرين انه يجوز للاب والجد
الاقتراض وان لم يكونا مليين واشتراط الملاءة انما هو في غيرهما من الاولياء
ومن الظاهر انه لا مصلحة للصغير هنا ايضا بل في اقتراض الاب والجد
ان كانا معسرين ما هو خلاف المصلحة ولهذا ان صاحب المدارك بعد ان نقل ذلك
عنهم قال وهو مشكل والظاهر انه اشارة الى ما ذكرناه ومنها ما دل على ان للاب
ان يحج من مال الابنة الصغيرة كما ورد في صحيح سعيد بن يسار وبذلك قال الشيخان
واتباعهما وتاوله بعضهم من ان ذلك على جهة القرض ينافيه التعليل الذي في
الخبر من قوله ان مال الولد لوالده ومع تسليم القرض ايضا كما تاوله به الخبر فوجه
المصلحة للصغير غير حاصل ايضا ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على ان للولي ان
يعفو عن بعض المهر كما رواه العياشي في تفسيره متى وقع الطلاق قبل الدخول فانه
شامل بعمومها للصغيرة اذا زوجها الولي بلا ريب ولا خلاف ووجه المصلحة في ذلك
غير ظاهر بل الظاهر انما هو المفسدة الى غير ذلك من المواضع التي يقف عليها
المتتبع والله العالم بحقائق احكامه **درة نجفية** المشهور بين كافة العلماء من
من الخاصة والعامة ان الام تحرم بمجرد العقد على ابنتها من غير اشتراط الدخول

بها وذهب ابن ابي عقيل رحمه الله منا ونقل عن الشافعي من العامة في احد وجهيه الى اشتراط
التحريم بالدخول كالبنت فانها لا تحرم الا بالدخول بامها اجماعا والظاهر عندي هو القول المشهور
وانا اذكر في هذه الدرة ما يتعلق بهذه المسألة من الادلة كتابا وسنة واذيل كل دليل بما
يوضح معناه المراد وما يتضمنه من صحة او فساد واشبع الكلام في ذلك ما استطعت من
الاشباع ليظهر للناظر الطالب للحق ما هو الاحق بالاتباع فان بعضا من محققي متاخري المتاخرين
وقد استشكل في المسألة غاية الاشكال وبعضا آخر لذلك ايضا فتوجيهها بما يرجح حكمه حتى يظهر الحق
لما فيها من الاعضال والاشكال وبالله سبحانه التوفيق لبلوغ المامول من الادلة المتعلقة بهذه
الآية الشريفة وهي قوله عز وجل في تعداد المحرمات وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ووجه التقريب فيها ان ظاهر قوله سبحانه وامهات نسائكم في
تعداد المحرمات المذكورة هو الشمول للمدخول بهن وغيرهن فان الجمع المضاف يفيد
العموم كما قرر في محله وبهذا المعنى وردت الاخبار في تفسير الآية المذكورة كما ستمر بك
ان شاء الله تعالى ونقل في المسالك عن ابن عباس في هذه الآية انه قال ابهموا ما ابهم الله
يعني عمموا حيث عمم بخلاف الربائب فانه قيدهن بالدخول بامهاتهن فيتقيدون
وظاهر قوله سبحانه وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ان قوله
دخلتم بهن نعت للنساء اللواتي من امهات الربائب لا غير وعلى ذلك ايضا تدل
الاخبار الآتية وبذلك يظهر لك صحة دلالة الآية بطرفيها على القول المشهور واما على تقدير قول ابن
ابي عقيل فلعله حمل الآية على ان قيد الدخول راجع الى المعطوف والمعطوف عليه وان يكون قوله من
نسائكم راجعا الى الجميع ايضا لا الى الجملة الاخيرة فيكون المعنى بالنسبة الى تعلقه بالجملة الاولى وامهات

قيام

الخطاب

نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ورد هذا المعنى اولا بان الوصف والشرط والاستثناء
المتعقب للجمل يجب عوده للاخيرة كما حقق في الاصول الا مع القرينة الدالة على رجوعه للجميع وثانيا ان
رجوع من نسائكم اللاتي دخلتم بهن اليهما معا غير مستقيم حيث ان من على تقدير التعلق بالاولى
يكون بيانية لبيان الجنس وتمييز المدخول بهن من غير المدخول بهن فيكون التقدير حرمت
عليكم امهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وعلى تقدير التعلق بربائبكم من تكون
ابتدائية لابتداء الغاية كما تقول بنات رسول الله صلى الله عليه وآله من خديجة رضي الله عنها
ويمتنع ان يراد بالكلمة الواحدة في الخطاب الواحد معنيان مختلفان وثالثا ما نقل في كتاب مجمع البيان
عن الزجاج من ان الخبرين اذا اختلفا لم يكن نعتهما واحدا قال لا يجيز النحويون مررت بنسائكم
وهربت من نساء زيد الظريفات على ان يكون الظريفات نعتا لهؤلاء النساء وهؤلاء النساء
انتهى ونحوه ما نقله بعض مشائخنا المحققين من متاخري المتاخرين عن احمد بن محمد المقري في كتاب
شرح الوجيز للرافعي حيث قال بعد كلام في المقام وذهب بعض الائمة الى جواز نكاح الام
اذا لم يدخل بالبنت وقال الشرط الذي في الآية يعم الامهات والربائب وجمهور العلماء على خلافه
لان اهل العربية ذهبوا الى ان الخبرين اذا اختلفا لا يجوز ان يوصف الاسمان بوصف واحد
فلا يجوز قام زيد وقعد عمرو الظريفان وعلله سيبويه باختلاف العامل لان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف وبيانه في الآية ان قوله اللاتي دخلتم بهن يعود عند القائل الى نسائكم و
مخفوض بالاضافة والى ربائبكم وهو مرفوع والصفة الواحدة لا تتعلق بمختلفي الاعراب ولا
مختلفي العامل كما تقدم انتهى ورابعا وهو اقواها وامتنها واظهرها وابينها وان كانت
هذه الوجوه كلها ظاهرة بينة الاخبار المتعلقة بتفسير الآية كما ستمر بك ان شاء الله تعالى حيث

انها فصلت بين الجملتين وصرحت بان الجملة الاولى مطلقة عامة شاملة للمدخول بها وغيرها والثانية
مقيدة وان القيد المذكور مختص بالثانية ومما ذكرنا يظهر صحة دلالة الآية على القول المشهور
وان دعوى دلالتها على القول الآخر في غاية القصور فمن الاخبار المشار اليها رواية اسحق بن
عمار عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام كان يقول الربائب عليكم حرام مع الامهات اللاتي
قد دخلتم بهن في الحجور وغير الحجور سواء والامهات مبهمات دخل بالبنات ام لم يدخل بهن
فحرموا وابهموا ما ابهم الله وهذه الرواية كما ترى صريحة الدلالة على القول المشهور مشيرة الى
تفسير الآية بالاطلاق في الجملة الاولى والتقييد في الثانية فان قوله عليه السلام والامهات مبهمات
ماخوذ من ابهام الباب بمعنى اغلاقه واحكامه لا مانع له او من ابهمت الشيء ابهاما اذا لم تبينه
او من قولهم فرس بهيم وهو الذي لا يخالط لونه شيء سوى لونه والمعنى انها مغلقة في التحريم
لا مدخل للحل فيها بوجه او انها لم تبين وتفصل وتميز تمييز الربائب بوقوع التقييد بالدخول
الذي لا استثناء فيها فكانه لم يخالط صفة حرمتها بحل فهي كالمصمتة لا يخالطها لون سوى لونها
ومنها رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام كان يقول اذا تزوج الرجل
المراة حرم عليه ابنتها اذا دخل بالام واذا لم يدخل بالام فلا باس ان يتزوج بالبنت واذا تزوج
بالبنت فدخل او لم يدخل بها فقد حرمت عليه الام وهي كما ترى صريحة الدلالة على القول المشهور
ومنها موثقة ابي بصير قال سالته عن رجل تزوج امراة ثم طلقها قبل ان يدخل بها فقال تحل له ابنتها
ولا تحل له امها وهي ايضا صريحة الدلالة على القول المذكور ومنها ما رواه العياشي في تفسيره عن ابي
حمزة قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن رجل تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها اتحل له ابنتها قال فقال
قد قضى في هذا امير المؤمنين عليه السلام لا باس به ان الله يقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم

[illegible]

اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ولكنه لو تزوج الابنة ثم طلقها قبل ان
يدخل بها لم تحل له امها قال قلنا اليس هما سواء قال فقال لا ليس هذه مثل هذه ان الله تعالى يقول
وامهات نسائكم لم يستثن فى هذه كما اشترط فى تلك هذه هنا مبهمة ليس فيها شرط وتلك
فيها شرط وهذه الرواية فى غاية الصراحة فى الدلالة على القول المشهور وتفسير الآية بما اشرنا اليه آنفا
مما ينطبق به على القول المشهور وبه يظهر ضعف تلك التخرصات الباردة والتمحلات الشاردة التى
تكلفوها للقول الآخر ومن اخبار المسئلة صحيح منصور بن حازم قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلم
فاتاه رجل فسأله عن رجل تزوج امرأة فماتت قبل ان يدخل بها ايتزوج باُمها فقال ابو عبد الله
عليه السلم قد فعله رجل منا فلم ير به باسا فقلت جعلت فداك ما تفخر الشيعة الا بقضاء على عليه السلم فى هذه
الشمخية التى افتاها ابن مسعود انه لا باس بذلك ثم اتى عليا عليه السلم فسأله فقال له على عليه السلم من اين
اخذتها فقال من قول الله عز وجل وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم فقال عليه السلم ان هذه مستثناة وهذه مرسلة وامهات
نسائكم فقال للرجل اما تسمع ما يروى عن ابى عبد الله عليه السلم فلما قمت ندمت وقلت اى
شئ صنعت يقول هو قد فعله رجل منا فلم ير به باسا واقول انا قضى على عليه السلم فلقيته بعد ذلك
فقلت جعلت فداك مسئلة الرجل انما كان الذى قلت زلة منى فما تقول فيها فقال يا شيخ تخبرنى
ان عليا عليه السلم قضى فيها وتسالنى ما تقول فيها وروى هذه الرواية ايضا العياشى فى تفسيره عن
منصور بن حازم وفيها فقلت له والله ما يفخر الشيعة على الناس الا بهذا ان ابن مسعود افتى
فى هذه الشمخية انه لا باس بذلك الى آخره اقول قوله عليه السلم ان هذه مستثناة اشارة الى تحريم
الربائب ومعنى كونها مستثناة اى مقيدة فان التحريم فيها مقيد بالدخول بالام والكلام

القيد

فى القيد من حيث القيد فيه استثناء لما خرج من محل القيد فكانه قيل حرمت عليكم الربائب الا
مع عدم الدخول بالام وقوله هذه مرسلة راجع الى تحريم الامهات ومعنى كونها مرسلة اى مطلقة
ماخوذ من قولهم دابة مرسلة اى غير مربوطة وهو يقابل التقييد الذى فى الاولى والمراد به
تحريم الامهات مع العقد على البنات مطلق سواء دخل بالبنت ام لا في قوله وامهات نسائكم
بل من قوله وهذه مرسلة والواو فى الكلام المحكى فلا يتوهم كونها عاطفة وهذه الرواية
من جملة ما استدل لها الابن ابى عقيل وهى عند التامل الصادق فى سياقها بالدلالة له
اشهرهم على القول المشهور فان عدوله عليه السلم عن الجواب الصريح بالجواز الى قوله قد فعله رجل منا فلم
ير به باسا مع احتمال كون الفعل المنفى بالياء وضمير الغائب مجهولا او معلوما انما كان لنوع
تقية ويؤيده بل ظهر تأييد قول منصور بن حازم ونقله عن على عليه السلم ما نقله مع عدم انكار
الامام عليه السلم ذلك بل ظاهره تقريره عليه سيما ما تضمنه الكلام من افتخار الشيعة بقضاء على عليه السلم
فى هذه القضية المؤيد بما تضمنته الاخبار المتقدمة من حكاية ذلك عن على عليه السلم ونسبته الى
الشيعة على طريق الجزم يشعر باستفاضته يومئذ ان لم يدعى انه مجمع عليه او متواتر اذ لا يقصر عن
بعضهم قول الفقهاء فى كتبهم وهذا مذهب الشيعة فانهم يجعلونه مؤذنا بدعوى الاجماع بل اجماعا
حقيقة وان قوله عليه السلم اخيرا لما اعتذر اليه منصور من تعرضه عليه يا شيخ تخبرنى ان عليا قضى فيها
وتسالنى ما تقول فيها مراد به ان قولى قول على عليه السلم وقضاؤه فكيف تسالنى بعد علمك بقضاء
على عليه السلم فيها وبالجملة فسوق الكلام ينبئ عن الابهام فى جوابه عليه السلم لذلك الرجل ولعل وجه
الابهام ما ذكره بعض مشايخنا المحققين من متاخرى المتاخرين انه حيث كان نقل الشيعة
عن على عليه السلم فى هذه الواقعة خلاف ما نقله العامة عنه حيث قال العلامة فى التذكرة ونقل العامة

عن على عليه السلم انه يشترط فى تحريم الام الدخول بالبنت كالبنت وبه قال مجاهد وانس بن مالك و
داود الاصفهانى وبشر المريسى كان عدم التصريح بتصحيح ما نقل منصور بن حازم من قضائه
عن تقية وعدم التصريح بعدمه بجواب المسئلة رفعا لما يدل عليه الجواب من تصحيح احد النقلين
اصلها وبالجملة فالرواية لما فيها من الاجمال والاحتمال لا تصلح للاستدلال ومنها صحيح جميل وحماد
بن عثمان عن ابى عبد الله عليه السلم على ما رواه ثقة الاسلام فى الكافى والشيخ فى كتابيه قال
الام والابنة سواء اذا لم يدخل بها يعنى اذا تزوج المرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها فانه
ان شاء تزوج امها وان شاء تزوج ابنتها وهذه الرواية ايضا مما استدل به لابن ابى
عقيل ولا يخفى انه لا دلالة فيها صريحا بل ولا ظاهرا الا بمعونة التفسير المذكور وهو غير
معلوم كونه من الامام عليه السلم بل الظاهر انه من بعض الرواة ومع فلا يكون حجة واما اصل الرواية
مع قطع النظر عن هذا التفسير فيحتمل ان يكون المعنى فيها انه اذا تزوج الام ولم يدخل بها
فالام والبنت سواء فى اصل الاباحة فان شاء دخل بالام وان شاء فارقها وتزوج البنت
ويؤيده افراد الضمير فانه راجع الى الام ويحتمل ان معناه انه اذا تزوج الام والبنت ولم يدخل
بهما فهما سواء فى التحريم جمعا لا عينا فتخير ويؤيد ما ذكرناه من كون التفسير المذكور ليس من
اصل الرواية ان صاحب الوسائل نقل هذه الرواية فى اخبار المسئلة من كتاب النوادر لاحمد بن
محمد بن عيسى عارية عن هذا التفسير نعم روى هذه الرواية الصدوق فى الفقيه بما هذه صورته عن
جميل بن دراج انه سئل ابو عبد الله عليه السلم عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها اتحل له
ابنتها قال الام والابنة فى هذا سواء اذا لم يدخل باحديهما حلت له الاخرى وهذه الرواية وان
كانت صريحة الدلالة على القول المذكور الا انه من المحتمل قريبا ان قوله اذا لم يدخل باحديهما حلت له

الاخرى

الاخرى تفسير بالمعنى من الصدوق قدس سره تبعا لما فهمه فى تلك الرواية لعلوهم نظره فى
الاخبار على حسب ما يذهب اليه فهمه ويؤيده اختلاف المحدثين فى نقل هذا الخبر فبين من نقله
عاريا عن التفسير بالكلية وبين من نقله بلفظ يعنى بتلك العبارة المتقدمة وبين من نقله بما يوهم
كونه من اصل الخبر كما نقله فى الفقيه ومع هذا الاحتمال الذى ذكرناه فلا يتم الوثوق والاعتماد
مما يؤذن كونه مذهبا له جميعا على الخبر المذكور ونقل الصدوق الخبر بهذه الكيفية بناء على قاعدته التى ذكرها فى صدر كتابه الا
انا قد تحدينا مواضع عديدة من كتابه قد جمع فيها من الاخبار المتنافية التى لا يمكن جعلها حكما
مذهبا ولم يذكر وجه الجمع فيها بما يوجب رجوع بعضها الى بعض كما لا يخفى على من امعن النظر
فى الكتاب المذكور ومنها معلقة محمد بن اسحق بن عمار قال قلت له رجل تزوج امرأة فهلكت
قبل ان يدخل بها تحل له امها قال وما الذى يحرم عليه منها ولم يدخل بها وهذه الرواية اوضح
ما يستدل به لهذا القول وكيف كان فالقول بالفصل فى هذا المقام ان يقال انه لا ريب فى صراحة
الروايات المتقدمة فى الدلالة على القول المشهور ولا ريب فى مطابقتها لظاهر الكتاب العزيز ولا سيما
مع ورود تفسيره بذلك عنهم عليهم السلم كما دريت وقد استفاض عنهم عليهم السلم عرض الاخبار عند
التعارض عليه والاخذ بما وافقه وطرح ما خالفه وهذه الاخبار الدالة على القول الآخر ظاهرا
او احتمالا مخالفة له فيجب طرحها بمقتضى القاعدة المذكورة ومع التحاشى عن طرحها بالمرة ورميها
بالكلية فما كان منها قابلا للحمل على ما ترجع به الى تلك الاخبار المتقدمة يجب ان يصار اليه تفاديا من
ذلك وما لا يكون قابلا لذلك يجب حمله على التقية التى هى الاصل فى اختلاف الاخبار ويؤيد
ذلك شهرة الحكم بالقول المشهور بين الاصحاب سلفا وخلفا كما سمعت من صحيح منصور بن حازم
وما اوضحناه به فى ذيلها واما نسبة هذا القول الى الصدوق كما ذكره فى الخ فقيه ما عرفت ويؤيده

انه قال في المقنع اذا تزوج البنت فدخل بها او لم يدخل فقد حرمت عليه الام وقد روى
ان الام والبنت في هذا سوآء اذا لم يدخل باحديهما حلت له الاخرى فافتى فيه بما هو المشهور
ونسب القول الآخر الى الرواية ومن المعلوم من حاله ان فتواه لا يخلو في الاحكام في كتبه
كثيرة من المجتهدين وبالجملة فهو قرينة ظاهرة فيما قلناه ويعضد اخبار القول المشهور موافقتها
للاحتياط الذى هو احد المرجحات المنصوصة عند التعارض كما تضمنته مرفوعة زرارة و
بذلك يظهر قوة القول المشهور وانه المؤيد المنصور واما من استشكل في هذه المسئلة من
المحققين المتقدمين فان منشأ ذلك بالنسبة الى اولهما انه حيث كان من ارباب هذا الاصطلاح
المحدث ولا يعمل من الاخبار الا على الصحيح او الحسن واخبار القول المشهور ضعيفة باصطلاحه وما
قابلها صحيح عنده لكن حيث ان الشهرة بين الاصحاب في جانب الاخبار الضعيفة حصل لهما الاشكال والتوقف
لمعارضة صحة روايات القول الآخر بهذه الشهرة المعتضدة بهذه الاخبار وهذا الاشكال مدفوع منه
عندنا حيث انه لم يتم لنا دليل على صحة هذا الاصطلاح بل الادلة قائمة على انه الى الفساد اقرب من
الصلاح كما تقدم بيانه في بعض درر هذا الكتاب واما ثانيهما فانه قال ويمكن ترجيح قول ابن ابي عقيل باصالة
الحل وقوله عليه السلام وكل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه وظاهر الكتاب لا يأباه بحيث ان الخبر
المخالف له يعد مخالفا للكتاب المخالف الموجب للرد واحتمال الاخبار الدالة على التحريم شدة الكراهة المقتضى
للجمع بين الاخبار الذى هو اولى من العمل بما المقتضى لطرح اخبار الجواز اصلا وراسا والمسئلة قوية الاشكال
جدا ثم ساق الكلام الى ان قال وهذه المسئلة من المعضلات المأمور فيها بالارجاء حتى يظهر الحق انتهى
كلامه علا مقامه وفيه نظر من وجوه الاول ان اصالة الحل التى استند اليها مما يجب الخروج عنها بعد
قيام الدليل على خلافها والدليل من الكتاب والسنة موجود كما اوضحناه آنفا الثانى ان ما استند اليه

من الخبر مردود بان الظاهر ان افراد هذه الكلية انما هي معروضات الحكم الشرعى كما تقدم ايضاحه في الدرة التى — لا نفس حكم الشرعى
في بيان جملة من القواعد المشار اليها في قولهم عليهم السلام علينا ان نلقى اليكم الاصول الحديث وح فافراد هذه الكلية
انما هي الافراد المعلوم حلها ثم يعرض لها ما يوجب التحريم فانه يجب استصحاب الحكم بحلها المعلوم اولا حتى
يثبت التحريم فلا يكتفى في ذلك بالظن فضلا عن الشك والغرض من ذلك بيان سعة الشريعة وسهولتها
ورفع الوساوس الشيطانية وح فافرادها الجهل بعروض الحكم الشرعى لا ان افرادها الجهل بالحكم
الشرعى ومن احب الوقوف على تحقيق هذا المقام فليرجع الى الدرة المشار اليها وبذلك يظهر لك عدم
اندراج موضع النزاع تحت القاعدة المذكورة الثالث قوله وظاهر الكتاب لا يأباه فان فيما قدمت
سابقا من الوجوه الدالة على بطلان حمل الآية على هذا المعنى فظهور الآية في اباء هذا المعنى مما لا
يستراب فيه كما لا يخفى على من امعن النظر فيما ذكرناه وتامل بعين الانصاف ما حررناه وبه تكون مخالفتها
موجبا للرد بلا ريب ولا اشكال الرابع قوله واحتمال اخبار الطلاق التحريم شدة الكراهة فانه بعيد
غاية البعد عن سياق تلك الاخبار سيما ما تضمن منها تفسير الآية مع اعتضادها بظاهر الآية وعكسه
المخالف من الاخبار في المخالفة الى الرواية الاخيرة وما تمسك به من ان لزوم طرح المقابل متى حمل على اخبار
التحريم مردود بما ذكرنا سابقا من الاخبار المقابلة منها ما ليس بصريح في الحل لقوله بل يمكن حمله على تلك الاخبار — خبار حم
وما كان صريحا او ظاهرا امكن حمله على التقية فلا يلزم طرحها كلية وبالجملة فالتحريم مع صراحتها مؤيده
٥٦ بالقران والشهرة والاحتياط فيجب العمل بها بلا اشكال والله العالم بحقائق الاحوال **درة نجفية**
روى الصدوق عطر الله مرقده في كتاب من لا يحضره الفقيه عن عمار الساباطى انه قال سئل ابو عبد الله
عليه السلام عن الميت هل يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى لحم ولا عظم الا الطينة التى خلق منها فانها لا
تبلى تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة **اقول** وهذا الخبر مما يدل بظاهره

على اعادة المعدوم وانما هي عبارة عن ايجاده بعد انعدامه كما هو احد القولين في المسئلة لا تاليف
اجزائه وجمعها بعد تفرقها كما هو القول الآخر وتفصيل الكلام في ذلك مذكور في مطولات
العلماء الا انا هنا نشير الى نبذة من القول في ذلك فنقول اختلف العلماء في المعاد الجسمانى
هل هو عبارة عن ايجاد العالم بعد فنائه او جمعه بعد تفرقه فاكثر متكلمى الامامية على الثانى
والظواهر من الطرفين متعارضة وان كان ما يدل على الثانى اكثر واستدل على القول
الاول بوجوه **احدها** قوله تعالى هو الاول والآخر اى في الوجود ولا يتصور ذلك الا
بالانعدام ما سواه وليس بعد القيمة قطعا وفاقا فيكون قبلها **واجيب** بانه يجوز ان
يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او المتوحد في الالوهية
او صفات الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من زارك ام آخرهم فتقول هو الاول
والآخر وتريد انه لا زائر سواه وبالجملة فانه ليس المراد انه آخر كل شئ بحسب الزمان
للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها **وثانيها** قوله عز وجل كل شئ هالك الا وجهه فان
المراد بالهلاك الانعدام **واجيب** بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق
الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت كما في قوله ان امرؤ هلك او الخروج
عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل
وان صلح لمنفعة اخرى **وثالثها** قوله عز وجل وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده والبدأ — كابدانا اول خلق نعيده
من العدم فكذا العود فايضا اعادة الخلق بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم
واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابدآء الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب
كما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا

كقوله سبحانه اولم يروا كيف يبدئ الخلق ثم يعيده اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق — الله
ورابعها قوله عز وجل كل من عليها فان والفناء هو العدم **واجيب** بالمنع بل هو خروج الشئ عن الصفة
التى ينتفع به عندها كما يقال فنى زاد القوم وفنى الطعام والشراب ولذا يستعمل في الموت مثل
افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال الامام الرازى
لو سلمنا ان الفناء والهلاك بمعنى العدم فلا بد في الآيتين من تاويل اذ لو حملناهما على ظاهرهما
لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه ايلا الى العدم على ما
ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا **وانت خبير** بان هذا الكلام مبنى على ما صرح به ائمة العربية
من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه
وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد تقدم تحقيق ذلك في بعض درر هذا
الكتاب وقد توهم صاحب التلخيص بانه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فليس تاويلا — فامرض ما ان حمله على الاستقبال
وصرفا عن الظاهر وفيه ما عرفت **وخامسها** الخبر المذكور حيث صرح بانه يبلى جسده حتى
لا يبقى لحم ولا عظم **واجاب** عنه بعض مشائخنا المعاصرين بان الابلاء لا يستلزم العدم
فان العرب يقولون بلى الثوب بمعنى خلق وخلق بمعنى بلى فلا يكون الابلاء هنا الا
تفرق الاجزاء وتبددها لا عدمها بالمرة انتهى **اقول** الظاهر بعده فانه لو كان كذلك
لزم مثله في الطينة فانها تتفرق ايضا مع انه عليه السلام استثناها من البلى فالاظهر ان البلى انما
هو بمعنى الانعدام كما هو ظاهر الخبر ليتم استثناء الطينة من ذلك **وسادسها** ما رواه
الطبرسى في الاحتجاج عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذى سأل الصادق عليه السلام عن مسائل
وهو طويل حيث قال فيه أتتلاشى الروح بعد خروجها عن قالبها ام هو باق قال بل هو باق الى وقت ينفخ

في الصور فعند ذلك تبطل الاشياء وتفنى فلا حس ولا محسوس ثم اعيد الاشياء كما بداها مدبرها
وذلك اربعمائة سنة بين النفختين والتأويل ممكن وان بعد **وسابعها** قول امير المؤمنين عليه السلام
في بعض خطبه المنقولة عنه في كتاب نهج البلاغة هو المفني بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها
وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها باعجب من انشائها واختراعها الى ان قال وانه سبحانه يعود بعد
فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان
ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك الآجال والاوقات وزالت السنون والساعات فلا
شيء الا الواحد القهار الى ان قال ثم يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه اليها الى آخره ولا يخفى
ما فيه من ظهور الدلالة على فناء جميع المخلوقات عند انقضاء العالم واستدل الآخرون القائلون
بالقول الثاني ايضا بوجوه **الاول** انه لو كانت الاعادة انما هي بالمعنى المذكور لما كان
الجزاء واصلا الى المستحق واللازم باطل سمعا للادلة الدالة على ان الله لا يضيع اجر من
احسن عملا وعقلا لوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي وبيان اللزوم ان المنشأ لا يكون هو
المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع ولو سلم فلا يقوم حجة على من يقول ببقاء الروح او
الاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في
صفة الابتداء والاعادة او باعتبار آخر ولا شك ان المعتبر في الاستحقاق هو الروح **الثاني**
الآية الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق كقوله تعالى واذ قال ابرهيم
رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى
يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله فانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله كذلك
النشور وكذلك تخرجون وكما بداكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين وعلى

يرى ويشاهد مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق
وقوله يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك
من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام **واجيب** بانا لا ننفي الاعدام وان لم تدل عليه و
انما سيقت لبيان كيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك و
حاصل هذا الجواب على ما ذكره بعض الافاضل انه يمكن ان يفني الله تعالى العالم باسره ويعدمه ثم
يوجد الارض والسماء ثم يحيي الاحياء بجمع الاجزاء المتفرقة ففي ذلك جمع بين ما دل على
الاعدام وما دل على الجمع بعد التفريق وانهم من الاجداث الى ربهم ينسلون **الثالث** ما
رواه الثقة الجليل علي بن ابرهيم القمي في تفسيره الحسن عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال
اذا اراد الله ان يبعث الخلق امطر السماء على الارض اربعين صباحا فاجتمعت الاوصال ونبتت
اللحوم وقال اتى جبرئيل رسول الله صلى الله عليه وآله فاخرجه الى البقيع فانتهى به الى قبر فصوت
بصاحبه فقال قم باذن الله فخرج منه رجل ابيض الرأس واللحية يمسح التراب عن وجهه وهو
يقول الحمد لله والله اكبر فقال جبرئيل عد باذن الله ثم انتهى به الى قبر آخر فقال قم باذن الله
فخرج منه رجل مسود الوجه وهو يقول يا حسرتاه يا ثبوراه ثم قال له جبرئيل عد الى ما كنت باذن
الله فقال يا محمد هكذا يحشرون يوم القيمة والمؤمنون يقولون هذا القول وهؤلاء يقولون
كما ترى **الرابع** ما رواه الديلمي في كتاب ارشاد القلوب قال روت الثقات عن زين العابدين
علي بن الحسين عليهما السلام ان الصور قرن عظيم ثم ساق الخبر وهو طويل الى ان قال عليه السلام ثم يامر الله
السماء ان تمطر على الارض اربعين يوما حتى يكون الماء فوق كل شيء ذراعا فتنبت به اجساد الخلائق
كما ينبت البقل فتتدانى اجزاؤهم التي صارت ترابا الى بعضها بعضا بقدرة العزيز الحميد حتى انه

دفن في قبر واحد الف ميت وصارت لحومهم واجسادهم وعظامهم النخرة كلها ترابا مختلطا بعضها
ببعض لم يختلط تراب ميت بميت آخر لان في ذلك القبر سعيد وشقي جسد ينعم بالجنة وجسد
يعذب بالنار نعوذ بالله منها الحديث **الخامس** ما رواه الطبرسي في الاحتجاج في حديث الزنديق
المشار اليه آنفا عن الصادق عليه السلام قال حيث انى للروح بالبعث والبدن قد بلي والاعضاء قد تفرقت
فعضو في بلدة تاكله سباعها وعضو باخرى تمزقه هوامها وعضو قد صار ترابا بني به مع الطين حائط
فقال عليه السلام ان الذي انشاه من غير شيء وصوره على غير مثال كان سبق قادر ان يعيده كما بدأه
قال اوضح لي ذلك قال ان الروح مقيمة في مكانها روح المحسنين في ضياء وفسحة وروح المسيئين
في ضيق وظلمة والبدن يصير ترابا منه خلق وما تقذف به السباع والهوام من اجوافها مما اكلته
ومزقته كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض ويعلم
عدد الاشياء ووزنها فان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب فاذا كان حين البعث
مطرت السماء وتربو الارض وتمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا
غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض فيجتمع تراب كل قالب فينقل باذن الله الى حيث الروح فتعود
الصور باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا **السادس**
ما ذكره الامام العسكري عليه السلام في تفسيره قال ان الله ينزل ما بين نفختي الصور بعد ما ينفخ النفخة الاولى
من دوين سماء الدنيا من البحر المسجور الذي قال الله والبحر المسجور وهو من مني كمني الرجال فيمطر
ذلك على الارض فيلقى الماء المني مع الاموات البالية فينبتون من الارض ويحيون انتهى **و**
الجواب عن هذه الاخبار بما اجيب عن الآيات المتقدمة من ان الغرض من سوقها بيان كيفية
الاحياء والايجاد ولا سيما اذا قلنا بفناء العالم كلا كما دل عليه كلام امير المؤمنين عليه السلام المنقول

وتوضيحه انه لا ريب ان هذه الاجساد تضمحل وتتفرق في التراب كما وصف في حديث الاحتجاج ولكن بعد ان
ياذن الله سبحانه في فناء العالم من ارض وسماء وجميع ما فيها يحصل العدم المحض للجميع ثم بعد ذلك اذا
اذن الله عز وجل في ايجاد ما افناه اعاد الارض ولا يجمع ما او دعه فيها واعاد السماء ثم فعل بهما
ما ذكر في هذه الاخبار وبالجملة فالادلة كما سمعت من الطرفين والاجوبة من الجانبين متعارضة متصادمة
وما ادعوه من امتناع اعادة المعدوم لم يأتوا عليه بدليل يركن اليه ولا برهان يعتمد عليه والامر
بالنسبة الى القدرة الالهية من الممكنات لان الله تعالى قادر على جميع المقدورات محيط علمه بجميع المعلومات
من جزئيات وكليات والتمسك بقصور ادراك العقل عن ذلك مع امكانه بالنسبة الى القدرة الالهية
مما لا يسمن ولا يغني من جوع فان كثيرا من احوال النشأة البرزخية مما يقصر العقل عن ادراكها مع
ورود الشرع بها ولهذا انكرها جملة من العقلاء المستبدين بعقولهم والمستندين اليها كسائر
الاعمال ونحوها ولذا ايضا قد انكر جملة من العقلاء القول بالمعاد لاعتمادهم في الاحكام على مجرد العقل
مستندين الى استحالة اعادة المعدوم ونحو ذلك بشبهات واهية مذكورة في مظانها **والحق** انه لا يمكن
الجزم في المسألة بشيء من القولين الا انه يمكن ان يقال انه يكفي للمعاد كونه ماخوذا من الاجزاء الاصلية الباقية
بعد فناء البدن التي صرح بها عليه السلام في خبر عمار المبحوث عنه اذ مدار اللذات والآلام التي هي الغرض من الاعادة
انما هو على الروح ولو بواسطة الآلات ويعضد ما ذكرناه ان القائلين بالهيولى يقولون بانعدام الصورة
الجسمية والنوعية وبقاء الهيولى عند تفرق الجسم والنافين لها يقولون بعدم انعدام جزء من الجسم عند التفرق
ويؤيده ما ذكره بعض المحققين من ان تشخص الشخص انما هو باجزائه الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء
باقية في مدة حيوة الشخص وبعد موته وتفرق اجزائه انتهى اقول ان غاية ما يستفاد من الاخبار المتقدمة
الدالة على الاعادة هو الدلالة على اعادة ذلك الشخص بمعنى انه يحكم عليه عرفا انه هو هو كما انه يحكم على

الواحد انا افرغ فى انائين انه هو الماء ص

الماء الذى كان فى اناء واحد عرفا وشرعا ولا يمنع ذلك تشخصه بالوحدة التى كان عليها حال كونه
فى ذلك الاناء الواحد وقد روى عن الصادق عليه السلم ان ابن ابى العوجاء سأله عن قوله كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب قال ما ذنب الغير فقال عليه السلم ويحك هى هى
وهى غيرها قال فمثل لى ذلك شيئا من امر الدنيا قال نعم ارايت لو ان رجلا اخذ لبنة فكسرها
ثم ردها فى ملبنها فهى هى وهى غيرها فان الظاهر ان المعنى فانها هى هى من حيث المادة و
انما الاختلاف فى الصفات والعوارض الغير المشخصة وبذلك صارت غيرا لاولى وبالجملة فان الادراك
واللذة فانما يقوم بالروح وان كان بواسطة الالات كما اشرنا اليه آنفا وان تشخص الشخص انما
هو بتلك الاجزاء الاصلية ولذلك يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت
الصورة والهيئات بل كثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب
انها عقوبة لغير الجانى باعتبار تبدل الصورة والالات والهيئات من الحالة الاولى الى الحالة الاخرى
فعلى هذا يقال ان المعاد فى الاخرة هو الشخص الذى كان فى الدنيا بعينه وشخصه وهذه العينية
والشخصية راجعة كما عرفت الى الروح مع تلك الاجزاء الاصلية وعلى هذا تلائم الاخبار والايات
والدلائل الدالة على ان المعاد فى الاخرة هو عين هذا الجسم كقوله سبحانه قل يحييها الذى انشاها
اول مرة والدالة على انه مثله كقوله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا
تعلمون لا غير ذلك وبه تندفع جملة من الاشكالات الموردة فى المقام ومنها انه لو قلنا باستحالة اعادة المعدوم
فانه يبطل القول بالمعاد بمعنى جمع الاجزاء المتفرقة ايضا لان اجزاء بدن الشخص كبدن زيد مثلا لا
يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرقت اجزاؤه وانتفى الاجتماع والتشكل
المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والتشكل بعينهما اولا وعلى

الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثانى لا يكون المعاد بعينه هو المبتدأ الاول بل مثله وحينئذ يكون تناسخا
ومن ثم قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ والجواب ان يقال انما يلزم التناسخ لو لم يكن
البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة
الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمى به فهو مجرد اصطلاح فان التناسخ الذى دل الدليل
على منعه واستحالته عبارة عن تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما
تعلقها بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذى
نعنيه بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع غير السابق لا يقدح فى المقصود وهو حشر الاشخاص
الانسانية باعيانها لما ثبت انفا من ان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول   بيناه
عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤاخذ عرفا وشرعا بعد التبدل بما لزمه قبل وكما لا
يتوهم ان فى ذلك تناسخا ينبغى ان يتوهم فى هذه الصورة وان كان الشكل الثانى مخالفا للشكل
الاول كما ورد فى الخبر انه يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل جبل احد وان اهل
الجنة جرد مرد مكحولون والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن
بحسب الشرع والعرف ومثل هذه التبدلات والتغيرات التى لا تقدح فى الوحدة بحسب الشرع والعرف
لا تقدح فى كون المحشور هو المبتدأ ومنها انه على القول الاول من القولين المتقدمين يلزم انه لو كانت
اعادة المعدوم جائزة لكان اعادة الوقت الذى حدث فيه ولا جائزة لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك
بيان الملازمة ان الوقت الاول من شرائط وجود ذلك الشخص ومشخصاته فيستحيل وجوده ثانيا بعينه
من دون ذلك الشرط بيان بطلان اللازم انه لو اعيد ذلك الوقت بعينه لكان فى ذلك الايجاد
ثانيا فى الوقت الاول فيكون من حيث هو معاد مبتدأ هذا خلف وعلى هذا الدليل اقتصر العلامة فى التج

من الجزء اعطاه الله مرتبة على ما نقل عنه فى قواعده وجوابه بناء على ما عرفت من حصول العينية و
التشخص بانضمام تلك الاجزاء الى الروح حسبما بيناه واوضحناه ومنها انه من تفرقت اجزاؤه فى
مشارق الارض ومغاربها وصار بعضه فى ابدان السباع وبعضه فى جدران الرباع كيف يجمع
وابعد من هذا لو ان انسانا اكل انسانا وصار اجزاء الماكول فى اجزاء الاكل فان اعيد فاجزاء
الماكول اما ان تعاد الى بدن الاكل فلا يبقى للماكول اجزاء يخلق منها اعضاؤه واما ان تعاد الى
بدن الماكول منه فلا يبقى للاكل اجزاء والجواب ان فى الاكل اجزاء اصلية واجزاء فضلية وكذلك
فى الماكول فاذا اكل انسان انسانا صار الاصلى من اجزاء الماكول فضليا من اجزاء الاكل والاجزاء
الاصلية للاكل هى ما كان له قبل الاكل والله بكل شئ عليم يعلم الاصلى من الفضلى فيجمع الاجزاء
الاصلية للاكل وينفخ فيها روحه ويجمع الاجزاء الفضلية للماكول وينفخ فيها روحه وكذلك يجمع الاجزاء
المتفرقة فى البقاع المتعددة والاصقاع المتبددة بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة كما تقدم فى دليل
الاحتجاج من ادلة القول الثانى وعلى هذا يحمل ما تقدم من الاخبار الدالة على حفظ اجزاء البدن
فى التراب على ظاهرها المذكور الدالة على اختصاص ذلك بالطينة التى خلق منها وان ما عداها يضمحل
ويبلى واما ما ذكره المحدث الكاشانى فى الوافى حيث قال بعد نقل الخبر المشار اليه لعل المراد بطينته التى خلق
منها بدنها المثالى البرزخى اللطيف الذى للانسان نفسه فيه فى النوم وقد مضت الاشارة اليه فى الاخبار
الماضية واستدارتها عبارة عن انتقالها من حال الى حال من الدوران بمعنى الحركة وبقاء الانتقال
فى هذه المدة كما للنطفة فى الرحم والبذر فى الارض ينبت ويثمر ويخلق عليه النشأة الى ان يتولد يوم
القيمة بالنفخة الاسرافيلية ويفيق من صعقته ويخرج من الهيئات المحيطة به كما يخرج الجنين من
القرار المكين لتركبن طبقا عن طبق فالموت ابتداء البعث انتهى فلا يخفى ما فيه من البعد عن ظاهر الخبر

المذكور بل التعسف البالغ فى الظهور لانه عليه السلم ذكر ان الطينة تبقى مستديرة فى القبر من الاستدارة
فكيف يصح حملها على البدن المثالى البرزخى والبدن المثالى البرزخى انما هو فى وادى السلم وهو ظهر
الكوفة الذى تنتقل اليه ارواح المؤمنين ثم اى مناسبة بين الطينة التى خلق منها وبين البدن المثالى
حتى يحمل عليه وايضا ان الانتقالات كما فى النطفة لا يترتب على البدن المثالى بل الظاهر من الخبر الذى
لا يعتريه الشك ولا الاشكال ولا يتطرق اليه الريب ولا الاحتمال انما هو حمل الطينة على الاجزاء الاصلية
التى خلق منها البدن فانها تبقى محفوظة فى القبر الى ان يخلق منها مرة اخرى باتيان المطر الذى دلت
عليه الاخبار المتقدمة وانه تتموج به تلك الطينة الاصلية وتنبت كما تنبت الشجرة وتخرج من النواة
والانسان من النطفة هذا هو ظاهر الخبر كما عرفت آنفا ولكن هؤلاء القوم اعنى من اتسم بالتصوف
عادتهم فى تفسير الاخبار اختراع المعانى البعيدة ويزعمون انهم من اهل الحقائق والباطن كما لا يخفى
على من راجع كتب هذا القائل وامثاله من علماء الصوفية العامية والله الهادى لمن يشاء

٥٧ **درة نجفية** فى حكم منجزات المريض وانها هل تخرج من الاصل او الثلث وكذا الاقرار وهما من
عويصات المسائل وامهات المعاضل لوقوع الاختلاف فيهما نصا وفتوى بين علمائنا الاعلام وقد
صارتا منتضلا لسهام النقض والابرام وها انا مثبت فى هذه الدرة الفاخرة والجوهرة الباهرة
ما وصل اليه فهمى القاصر وخطر ببالى الفاتر من اخبار اهل الذكر عليهم الصلوة والسلم كاشفا عن ذلك
نقاب الابهام بما تشتاقه الطباع السليمة والافهام المستقيمة فاقول ان الكلام هنا يقع فى مقصدين
المقصد الاول فى المنجزات وهى عبارة عن التبرعات المنجزة فى مرض الموت المشتملة على المحاباة كالابراء
والهبة والبيع باقل من ثمن المثل ونحو ذلك مما فيه نقص على الوارث واضرار به وقد اختلف اصحابنا
رضوان الله عليهم فى ان مخرجها من الاصل او الثلث وقد اتفق الفريقان على لزوم ذلك لو برئ

من مرضه ذلك ولم يمت فيه وانما الخلاف لو مات في مرضه ذلك على قولين الاول منهما للشيخ
المفيد في المقنعة والشيخ في النهاية وابن البراج وابن ادريس واليه مال المحدث الشيخ محمد بن
الحسن الحر العاملي والفاضل المولى محمد باقر الخراساني في الكفاية والمحدث الصالح الشيخ عبد الله
بن صالح البحراني قدس الله ارواحهم ونور اشباحهم وهو الاظهر عندي والمختار والثاني
للشيخ في المبسوط والصدوق وابن الجنيد وهو المشهور بين المتاخرين فمن الادلة الدالة على القول
الاول ظاهر قوله عز وجل فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقد روى الشيخ قدس
سره في الصحيح عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال وقال فان طبن لكم عن شيء منه
نفسا وهذا يدخل فيه الصداق والهبة والتقريب فانه دال باطلاقه على ما يشمل الصحة والمرض
ومنها موثقة عمار انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول صاحب المال احق بماله ما دام فيه شيء من الروح
يضعه حيث يشاء ومنها موثقة سماعة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون له الولد ايسعه
ان يجعل ماله لقرابته قال هو ماله يصنع به ما يشاء الى ان ياتيه الموت ورواه في الكافي عن ابي
بصير مثله وزاد فيه ان لصاحب المال ان يعمل بماله ما شاء ما دام حيا ان شاء وهبه وان شاء
تصدق به وان شاء تركه الى ان ياتيه الموت وان اوصى به فليس له الا الثلث الا ان الفضل
في ان لا يضيع من يعوله ولا يضر بورثته ومنها صحيحة ابي شعيب المحاملي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال الانسان احق بماله ما دامت الروح في بدنه ومنها مرسلة ابرهيم بن ابي بكر عن ابي السمال الازدي
عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت اولى بماله ما دام فيه الروح ومنها رواية مرازم عن بعض
اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه فقال اذا ابان فيه فهو جائز
وان اوصى به فهو من الثلث والظاهر ان المراد بقوله ابان فيه اي ميزه وعزله وسلمه الى المعطى ولم

يعني

يعلق اعطاءه على الموت ومنها موثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الميت احق
بماله ما دام فيه الروح يبين به قال نعم فان اوصى به فليس له الا الثلث كذا في الكافي ورواه الشيخ في
التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت احق بماله ما دام فيه الروح يبين فان قال بعدي فليس له الا الثلث (ما دام)
وفي الفقيه عوض قوله فان قال بعدي فان تعدى وما في التهذيب اظهر ويعضده ما في الكافي ومنها
موثقة عمار ايضا برواية المشايخ الثلثة عن ابي عبد الله عليه السلام قال الرجل احق بماله ما دام فيه الروح ان
اوصى به كله فهو جائز اقول ينبغي حمل هذا الخبر على فقد الوارث او اجازة الورثة فان الوصية لا
تنفذ الا من الثلث ومنها موثقة عمار الساباطي ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يجعل بعض
ماله لرجل قال اذا ابانه جاز هذا ما وقفت عليه من الاخبار الدالة على هذا القول واما ما يدل
على القول الاخر فمنه رواية علي بن عقبة عن الصادق عليه السلام في رجل حضره الموت فاعتق مملوكا له ليس
له غيره فابى الورثة ان يجيزوا ذلك كيف القضاء فيه قال ما يعتق منه الا ثلثه وسائر ذلك الورثة
احق بذلك ولهم ما بقي وموثقة سماعة قال سالته عن عطية الوالد لولده فقال اما اذا كان صحيحا
فهو له يصنع به ما شاء فاما في مرضه فلا يصلح وهو دال على انه في غير الصحة لا يصلح وصحيحة الحلبي قال
سئل ابو عبد الله عليه السلام عن المراة تبرئ زوجها في مرضها قال لا وموثقة سماعة قال سالته عن الرجل
يكون لامراته عليه الصداق او بعضه فتبرئه منه في مرضها قال لا ولكنها ان وهبت له من ثلثها ورواية (جاز ما وهبته)
ابي ولاد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون لامراته عليه الدين فتبرئه منه في مرضها قال
بل تهبه له فتجوز هبتها له ويحسب ذلك من ثلثها ان كانت تركت شيئا وصحيحة علي بن يقطين قال سالت
ابا الحسن عليه السلام ما للرجل عن ماله عند موته قال الثلث والثلث كثير وصحيحة يعقوب بن شعيب قال سالت (ماله)
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ما له من ماله قال له الثلث وللمراة ايضا ورواية عبد الله بن سنان عن ابي

عبد الله عليه السلام قال للرجل عند موته ثلث ماله وان لم يوص فليس على الورثة امضاؤه هذا ما وقفت
عليه من روايات هذا القول اذا عرفت ذلك فاعلم ان ترجيح اخبار القول الاول يظهر من وجوه
احدها اعتضاد تلك الاخبار بظاهر القران كما عرفت انفا وثانيا انها مخالفة للعامة كما نبه
عليه كثير من اصحابنا رضوان الله عليهم من ان اكثر العامة على القول بمضمون الاخبار الاخيرة
ومن اخبارهم في المسئلة على ما نقله شيخنا الشهيد الثاني في المسالك عن صحاحهم ان رجلا من
الانصار اعتق ستة اعبد في مرضه لا مال له غيرهم فاستدعاهم النبي صلى الله عليه وآله وجزاهم
ثلثة اجزاء واقرع بينهم فاعتق اثنين وارق اربعة قال قدس سره وعلى هذه الرواية اقتصر
ابن الجنيد في كتابه الاحمدي الثالث انها صريحة على المطلوب والمراد عارية عن وصمة الطعن في
دلالتها والايراد وهذا ان المتاخرين انما تيسر لهم الطعن في اسانيدها بناء على هذا
الاصطلاح المحدث واما من لا يراه ولا يعمل به كما هو الحق الحقيق بالاتباع وعليه جرى جملة
متقدمي علمائنا الصدور منهم والاتباع فلا مجال للطعن بذلك عنده بخلاف الاخبار المقابلة
لها فانها لا تخلو من الاجمال وسعة دائرة الاحتمال كما غير قابلة للاستدلال مع ما في جملة منها من
الاختلال من جهات اخر والاعتلال كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى في المقام باوضح مقال الرابع
اعتضادها بالاجماع على صحة التصرف المعتضد بقوله صلى الله عليه وآله الناس مسلطون على اموالهم
خرج منه ما خرج من التصرف المعلق على الموت بدليل وبقي الباقي تحت الدليل الدال على ذلك
كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى الخامس اتفاق القائلين من الطرفين على لزوم التصرف لو
برئ من مرضه ونفاذه من الاصل فانه لا وجه له على القول الاخر الا باعتبار ان يكون صحيحا
غير لازم موقوفا على اجازة الوارث ان مات او البرء فيكون البرء كاشفا عن الصحة واللزوم

واجازة

واجازة الوارث وعدمها كاشفا عن اللزوم وعدمه يعني ماقالوه في تصرف الفضولي والتحجير
بانا لم نظفر لهم في امثال هذه المقامات على دليل من وجوه اعتبارية لا تصلح لان تكون مستندا في
الاحكام الشرعية كما حققنا ذلك على الامر يد عليه في بعض زبرنا في مسئلة البيع الفضولي حيث
ان المشهور بينهم صحته لوجوه اعتبارية ذكروها مع ان الاخبار تمنعها وتردها كما اوضحناه
في الموضع المشار اليه ولا يخفى ان مقتضى الادلة كتابا وسنة هو وجوب الوفاء بالعقود و
ترتب اثارها عليها من جواز التصرف بجميع انواع التصرفات وابطال ذلك يحتاج الى دليل قاطع
وبرهان ساطع فما خرج بدليل من كتاب وسنة وجب الوقوف عليه وما لم يقم عليه دليل فهو
باق على مقتضى الادلة الاولة ولا ريب ان التصرف في الصورة المفروضة كذلك بمقتضى الادلة
المتقدمة وبالجملة فانا نقول ان مقتضى العقد هو الصحة واللزوم وجواز التصرف لمن انتقل اليه
كيف شاء واستمرار ذلك في جميع الازمنة وتخلف بعض الافراد في بعض الموارد لقيام دليل
لا يقتضي انسحابه فيما لا دليل فيه اذ هو قياس محض وح فلو فرض التصرف بعد البرء من المرض (فيه)
كما وقع الاتفاق عليه انما نشا من لزوم العقد اولا في حال المرض كما نقوله وندعيه لا لانه انما وقع
صحيحا غير لازم كما يدعونه حتى فرعوا عليه صحة هذا القول السادس ما اشرنا اليه انفا من عدم
صلوحية الروايات المعارضة للمعارضة لما فيها من الاحتمال بل الاختلال في جملة منها والاعتلال
المانع من صحة الاعتماد عليها في هذا المجال وها نحن نسوق الكلام فيها رواية رواية فنها
رواية علي بن عقبة التي هي اوضح ادلة اولئك القائلين واظهر الوجوه فيها هو الحمل على التقية لطابقتها
كما عرفت للرواية العامية وقد حملها شيخنا الشهيد الثاني في المسالك ايضا على الوصية قال لان
حضور الموت قرينة منعه من مباشرة العتق ويجوز نسبة العتق اليه لكونه سببه القوي بواسطة

الوصية قال وهذا وان كان بعيدا الا انه مناسب حيث لم يبق للرواية عاضد انتهى وظني ان ما
ذكرناه من الحمل على التقية هو الاقرب والانسب ثم انه على تقدير تسليمها فمورد ها خاص والمدعى اعم من
ذلك ودعوى الاولوية ممنوعة بل هو قياس محض وعدم القائل باختصاص الحكم به لا يسوغ قياس غيره عليه
ومنها موثقة سماعة ونحوها رواية جراح المدائني واول ما فيها انه لا قائل بهما على ظاهرهما الا ان ظاهرهما
المنع من عطية الولد للوالد في المرض مطلقا زاد على الثلث ام لم يزد بلغ الثلث ام لم يبلغ والحمل على معنى
انه لا يصلح من الاصل بل من الثلث وان كان صحيحا في حد ذاته الا انه بعيد عن سياق الخبر اذ لا تعرض فيهما
في شيء منهما للاصل والثلث وانما السؤال عن العطية بقول مطلق فاجاب بانه في حال الصحة يفعل بها
ما يشاء واما في حال المرض فليس له ذلك الثاني انهما اخص من المدعى فلا ينهضان حجة على القول العموم لتاتي
احتمال حمل العطية على الوصية ولعله الاقرب في المقام ليحصل به الجمع بين اخبار الطرفين واما الحمل على تخصيص المنع
من العطية في المرض بالوارث كما جنح اليه المحدث الكاشاني في الوافي قال وسره ما ذكره في التهذيبين من
الايحاش فان فعل حسب من الثلث كما تدل عليه الاخبار انتهى ففيه اما اولا فان اثبات حكم كلي بورود ذلك
في خبر خاص سيما مع عدم الصراحة كما اشرنا اليه لا يخلو من الاشكال وثانيا انه اذا كان متى فعل صح
وحسب من الثلث فاي اختصاص للمنع بالوارث اذا الاحتساب من الثلث مما لا نزاع فيه لوارث كان
او لاجنبي فلا يظهر لمنع الوارث هنا وجه ومنها صحيح الحلبي وما في معناها من موثقة سماعة ورواية
ابي ولاد فاول ما فيها ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني قدس سره في المسالك من ان مضمونها لا يقول
به احد لان الابراء مما في الذمة صحيح بالاجماع دون هبته فالحكم فيهما بالعكس فكيف يستند
الى مثل ذلك الثاني انه اخص من المدعى فلا ينهض حجة على العموم الثالث معارضها بظاهر الآية المعتبرة
في صحيح زرارة بالصداق وانه متى طابت نفسها عنه بابراء او هبة حل له في مرض كان او صحة زاد على

الثلث

الثلث او نقص كل ذلك لاطلاق الآية والخبر المذكور فان قيل ان اطلاق الآية والخبر المذكور مما يجب
تخصيصه بهذه الاخبار قلنا هذه الاخبار لما فيها من العلة من المنع من جواز الابراء الذي لا خلاف
ولا اشكال في جوازه يشكل الاعتماد عليها في حكم كما عرفت فكيف تبلغ قوة في تخصيص الآية و
الصحيح المذكورة سيما ان الآية والخبر المذكورين قد اعتضدا بالاخبار الكثيرة المتقدمة في ادلة القول
الاول المختار فالتخصيص لهما تخصيص للجميع وهذه الاخبار للعلة المذكورة مع خصوص موردها كما
عرفت لا تبلغ قوة في تخصيص الجميع واما ما تكلفه جمع من متاخري متاخري مشايخنا عطر الله مراقدهم
في الجواب عن الطعن في الاول من في هذه الروايات بالحمل على انه عليه السلام كان يعلم ان حق المرأة لم ينتقل
الى ذمة الرجل وانما كان عينا موجودة فلاجل ذلك منع من الابراء الذي لا يقع الا على ما في الذمة
وامر بالهبة فظني بعده بل تعسفه لان هذا المعنى انما ذكروه في توجيه رواية سماعة وغايته امكانه
فرضا على قضية واحدة مع ان رواية ابي ولاد قد تضمنت الدين ووقع الجواب بهذا التفصيل فيه
فكيف يكون المراد به تلك العين الخارجة عما في الذمة خاصة ومنها صحيح علي بن يقطين ونحوها
صحيح يعقوب بن شعيب ورواية عبد الله بن سنان والظاهر من الجميع هو الحمل على ما بعد الموت
اما صحيح يعقوب بن شعيب فهو كالصريح في ذلك قال فيه الرجل يموت فما له من ماله اي بعد موته فقوله
فلا وجه لما استدل به على المنجزات كما هو محل البحث وقريب منها الروايتان الاخريان لقوله عند موته
وبالجملة ان لم يكن ما ذكرناه اظهر فلا اقل من ان يكون مساويا وبه يسقط الاستدلال بها في
الاستدلال ويؤيد ما ذكرناه من الحمل على الوصية تكرر هذا المعنى في الاخبار ودلالتها على ان غاية ما
للميت الوصية من ماله هو الثلث وان الافضل الاقتصار على ما دونه ومن ذلك صحيح محمد بن قيس
عن ابي جعفر عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول لان اوصي بخمس مالي احب الي من ان اوصي بالربع ولان

اوصي بالربع احب الي من ان اوصي بالثلث ومن اوصي بالثلث فلم يترك فقد بالغ وفي حسنة حماد بن
عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اوصي بالثلث فلم يترك الى غير ذلك من الاخبار التي على هذا المنوال
والى ذلك يشير قوله عليه السلام في صحيح علي بن يقطين والثلث كثير ونحو فلا وجه لنظم هذه الاخبار في سلك
الاستدلال ولعل وجه الحكمة في منع الشارع له من الزيادة على الثلث في الوصية التي يكون نفوذها بعد
الموت كما صرحت به هذه الاخبار وتجويز التصرف له في ماله حال المرض مطلقا بان يفعل به ما شاء ويبينه
كما صرحت به الاخبار التي قدمناها واعتمدناها هو ان المال بعد الموت لما كان ينتقل للورثة ويخرج عن
ملكه وتصرفه فانه يسهل على النفس السخاء به والجود به حيث انه يصير للغير من بعده فمن اجل ذلك اقتضت
الحكمة الربانية منعه من الزيادة في الوصية على الثلث خوف الاضرار بالورثة والتعدي عليهم في اموالهم
مع حفظه لما كان له وشحه عليه وحرصه به وهذه الحكمة ليست حاصلة في الحي وان كان مريضا فان
البرؤ ممكن والشح بالمال في الجملة حاصل فيكون كتصرف الصحيح في ماله لانه ما لغيره وتوهم كون حال
المريض في معرض ان يكون للورثة بخلاف الصحيح مطلقا ممنوع فرب مريض عاش وصحيح سبقه الموت كما
هو المشاهد بالوجدان في كل مكان وزمان وبالجملة فان التصرف في الصورة الاولى لما كان بعد الموت
الذي ينتقل فيه المال للوارث صار كانه تصرف في مال الوارث والتصرف في الصورة الاخرى لما كان في الحياة
ولا تعلق له على الموت كان كتصرف الصحيح في ماله يفعل به ما يشاء وبما شرحناه يظهر لك ان اكثر هذه
الاخبار غير ظاهرة الدلالة وما ربما يظهر منه ذلك فالظاهر ان سبيله الحمل على التقية التي هي الاصل التام
في اختلاف الاخبار عنهم عليهم السلام واما روايات القول الاول الذي عليه المعول فهي صريحة الدلالة واضحة المقالة لا مجال
للطعن في شيء منها الا بضعف الاسناد بناء على هذا الاصطلاح الذي لا نعول عليه ولا اعتماد ومن اجل
ذلك توقف شيخنا الشهيد الثاني في المسالك في ترجيح احد القولين وتبعه المحدث الكاشاني كما هي عادته

فقد امر بالوصية والوصية بالخمس والربع افضل من الوصية بالثلث ومن اوصي بالثلث ثم

غالبا

غالبا في كتاب المفاتيح فقال في المسألة المذكورة ومن منع المريض من التبرعات المنجزة التي تستلزم تفويت
المال على الورثة من غير عوض زيادة على الثلث من دون اذنهم واجازتهم قولان وفي الادلة من
الجانبين نظر اذ ما صح سنده غير دال وما هو دال غير صحيح ولا معتبر الا موثقة في طرف الجواز مؤيدة
بالاصل وهو ان صاحب المال احق به ما دام حيا ولكنه معارض بالاكثرية والاشهرية انتهى وفيه
لا يرى العمل بهذا الاصطلاح ويحكم بصحة الاخبار جميعا جريا على الاصطلاح القديم تبقى هذه تلك
الاخبار صحيحة صريحة فيتعين القول بها هذا ولا يخفى عليك ما في كلام المحدث المشار اليه من الخروج عن
قواعد المحدثين والمنافاة لطريقة الاخباريين وهو من رؤسهم المعدودين وعن سائر المشهورين
ولا سيما في الطعن على المجتهدين في اصولهم وقواعدهم التي من اعظمها العمل بهذا الاصطلاح ولعل العذر له
في حيث ان تصنيف هذا الكتاب كان في مبدأ امره قبل تسنمه ذروة ذلك المقام كما اعترف به في بعض
مصنفاته فقال ان تصنيفه هذا الكتاب كان قبل كمال الدراية تبع فيه المدارك والمسالك غالبا
المقصد الثاني في حكم الاقرار وقد اختلف اصحابنا رضوان الله عليهم فيه على اقوال احدها
انه يخرج من الاصل ذهب اليه سلار وابن ادريس ولم يفرقا بين اقراره في صحته ولا في حال مرضه لعموم
اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولانه يريد ابراء ذمته من حق عليه في حال الصحة ولا يمكن التوصل اليه
الا بالاقرار فلو لم يقبل بقيت ذمته مشغولة وبقي المقر له ممنوعا من حقه وكلاهما مفسدة فاقتضت
الحكمة قبول قوله وثانيها انه من الاصل ايضا لكن مع العدالة وانتفاء التهمة مطلقا لوارث كان او اجنبي و
من الثلث مع انتفاء احد القيدين وهو قول الاكثر ومنهم الشيخان والمحقق في الشرائع وشيخنا الشهيد
الثاني في المسالك والسيد في شرح النافع والشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي في الوسائل وثالثها ما
ذهب اليه المحقق في النافع من الهه التفصيل في الاقرار بين كونه لاجنبي مع التهمة فمن الثلث او مع

حكم

عدنها فمن الاصل واما الاقرار للوارث فمن الثلث مطلقا واما القول الاول فقد عرفت دليله
واما الثاني فيدل عليه بالنسبة الى الاجنبي صحيح ابن مسكان عن العلا بياع السابري قال
سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة استودعت رجلا مالا فلما حضرها الموت قالت له ان
المال الذي اودعته اليك لفلانة وماتت المرأة فاتى اولياؤها الرجل فقالوا له انه
لصاحبتنا مالا ولا نراه الا عندك فاحلف لنا ما لنا قبلك شيء ايحلف لهم فقال ان
كانت مأمونة فليحلف لهم وان كانت متهمة فلا يحلف ويضع الامر على ما كان فانما لها
من مالها ثلثه وبالنسبة الى الوارث صحيح منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن
رجل اوصى لبعض ورثته ان له عليه دينا فقال ان كان الميت مرضيا فاعطه الذي اوصى
له وموثقة ابي ايوب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل اوصى لبعض ورثته ان له عليه دينا فقال ان
كان الميت مرضيا فاعطه الذي اوصى له واما الثالث فيدل عليه بالنسبة الى الاول صحيح ابن
مسكان عن العلا المذكورة واما بالنسبة الى الثاني فاستدل بصحيح اسمعيل بن جابر قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اقر لوارث له وهو مريض بدين عليه قال يجوز عليه اذا اقر به
دون الثلث وقوى جماعة من الاصحاب منهم شيخنا الشهيد الثاني في المسالك وسبطه السيد
السند في شرح النافع حمل الرواية المذكورة وما اشتملت عليه من اعتبار الثلث على حال التهمة
جمعا بينها وبين صحيح المنصور المتقدم وزاد في المسالك احتمال ان نفوذه كذلك بغير قيد
وهو لا ينافي توقف غيره عليه تأمل مع ان ظاهرها غير مراد لانه اعتبر نقصان المقر به عن الثلث
وليس ذلك شرطا اجماعا انتهى اقول والوجه فيها هو الاول الذي يحصل به الجمع بينها وبين
الصحيح المشار اليها واحتمل بعض مشايخنا عطر الله مراقدهم ان تكون دون في الرواية بمعنى عند

اوان

فيحلف

اوان يكون المراد الثلث وما دون ويكون الاكتفاء مبنيا على الغالب لان الغالب اما زيادة
عن الثلث او نقصانه وكونه بقدر الثلث بغير زيادة ولا نقص نادر انتهى اقول والحمل
الثاني جيد فقد وقع التعبير بمثل هذه العبارة في جملة من موارد الاحكام وعليه حمل قوله
سبحانه فان كن نساء فوق اثنتين اي اثنتين فما فوق وقد اتضح مما ذكرنا ان الاصح من
هذه الاقوال هو القول الثاني وعليه المعتمد وبه الفتوى وفي المسألة اقوال اخر لا اعرف
عليها دليلا منها الفرق بين المضي من الاصل والثلث بمجرد التهمة وانتفائها ومنها
جعل مناط الفرق المذكور العدالة ومنها تعميم الحكم للاجنبي بكونه من الاصل وتقييد
ذلك في الوارث بنفي التهمة وقد ذكر جمع من الاصحاب رضوان الله عليهم ان المراد بالتهمة هنا
الظن المستند الى القرائن الحالية والمقالية الدالة على ان المقر لم يقصد باقراره الا الاخبار
عن حق متقدم وانما اراد تخصيص المقر له بما اقر به وحرمان الوارث من حقه او بعضه
والتبرع به للغير فلذلك جرى مجرى الوصية في النفوذ من الثلث خاصة والظاهر ان
المراد من العدالة في كلامهم هو ما اشار اليه في صحيح منصور بن حازم وموثقة ابي ايوب
بقوله مرضيا اي يعتمد على قوله ولا يظن به التهمة وقصد حرمان الورثة باقراره وهذا المراد ايضا
من قوله عليه السلام في رواية العلا بياع السابري ان كانت مأمونة وبالجملة فانه لما كان الميت ليس
له من ماله بعد الموت الا الثلث خاصة وما زاد فهو للوارث منع من تصرفه فيه بالوصية
ونحوها وح فاذا اعترف بالدين الذي مخرجه من حيث هو من الاصل لتعلقه بالذمة وقع
التفصيل فيه بما دلت عليه هذه الاخبار بانه اذا كان مرضيا مأمونا له ديانة وورع يحجزه
عن مخالفة الحدود الشرعية والاوامر الالهية وجب العمل بظاهر اعترافه واخرج من الاصل

والا فانما يخرج من الثلث وبهذا يظهر ما في كلام جملة من الاصحاب من ان الاقرار انما يكون من
الثلث مع ظهور التهمة ومع الشك والجهل بالحال يرجع فيه الى الاصالة علمها فيجب الحكم
من الاصل فانه خلاف ظاهر الخبرين المذكورين حيث انهما صريحان في كون الاخراج من
الاصل مشروطا بكون المقر مرضيا مأمونا ومقتضاه انه مع الجهل وعدم العلم بوجود الشرط
او العلم بعدم وجوده يكون الاخراج من الثلث لعدم وجود الشرط الموجب لانتفاء المشروط و
هذا التحقيق يرجع في الحقيقة الى القول المتقدم بان مناط الفرق المذكور العدالة كما هو منقول
عن العلامة في التذكرة وانها هي الدافعة للتهمة وهذا هو ظاهر الاخبار المتقدمة ومظهر
الفرق بين هذا القول والقول الثاني ما لو كان المقر على ظاهر العدالة وقامت القرائن الحالية
والمقالية على التهمة فعلى الاكتفاء بظاهر العدالة يكون الاخراج من الاصل ولا يلتفت الى ما
دلت عليه القرائن وعلى تقدير المشهور من عدم ضم التهمة الى العدالة وجعلهما شرطين انه يكون
الاخراج من الثلث لانتفاء احد الشرطين وانت خبير بان اعتبار انتفاء التهمة منفردا
او منضما الى شرط العدالة لا يعرف له مستند من الاخبار الا ما يفهم من شرط الائتمان وكونه
مرضيا الذي هو عبارة عن العدالة عندهم بالتقريب الذي قدمناه اللهم الا ان يقال
ان قيام القرائن بالتهمة الموجب لظنها ينافي العدالة المذكورة ولا يجامعها وهو غير بعيد
وان صرح في المسالك بخلافه وجواز اجتماعهما بناء على ان العدالة المبنية على الظاهر لا
تزول بالظن وفيه منع ظاهر فان العدالة انما تبنى على الظن فقد تقابل الظنان وترجيح احدهما
على الاخر يحتاج الى مرجح والظاهر انه لما ذكرنا ذهب صاحب الكفاية الى القول الاخر في المسألة بعد ان
فسر التهمة بما اشرنا اليه آنفا فقال والاقوى ان التهمة بالمعنى المذكور يوجب المضي من الثلث

مطلقا

مطلقا وكون المقر ممن يوجب قوله الظن بصدقه لكونه امينا مصدقا يوجب المضي من الاصل
وفي غير ذلك تأمل ومحل التأمل في كلامه ما لو انتفى الوصفان كما في غير العدل او المجهول العدالة
الذي لم يظهر قرائن التهمة معه وقد عرفت آنفا بناء على ظواهر الاخبار الدالة على اشتراط كونه
مرضيا في الخروج من الاصل انه متى فقد الشرط في هذه الصورة وجب انتفاء المشروط الا ان يكون
ما ذكره قدس سره من التأمل في هذه المواضع لاخبار من وجه هذا وقد صرح جملة من الاصحاب
منهم العلامة في التذكرة والشهيدان بانه لو برئ المريض فالظاهر نفوذ اقراره من الاصل تمسكا
بان اقرار العقلاء على انفسهم جائز السالم عما يصلح للمعارضة فان رواية العلاء مفروضة في
الاقرار الواقع في مرض الموت وغيرها لا عموم فيه بحيث يتناول من برئ بعد المرض وهو جيد والله
قال ايضا السيد السند في النافع بقي في المسألة روايات اخر لا بأس بايرادها والكلام فيها منها
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يقر لوارث بدين فقال يجوز اذا كان مليا ومنها
الاخرى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل اقر لوارث بدين في مرضه ايجوز ذلك قال نعم اذا
كان مليا وضمير اسم كان يحتمل رجوعه الى الوارث الذي اقر له والغرض من ذكر ملاءته كون ذلك
قرينة على صدق المقر في اقراره له ويحتمل عوده الى المقر ويجعل ذلك كناية عن صدقه ولما وعلى هذين
الاحتمالين يكون مخرجه من الاصل ويحتمل رجوعه الى المقر ايضا ويكون المراد التخصيص بالثلث
فما دونه بان تبقى ملاءته بالثلثين وحاصل الحكم انه يجوز اقراره في الثلث خاصة فيكون مخرجه منه
دون الاصل ويمكن تأييد هذا المعنى بموثقة سماعة قال سألته عمن اقر للورثة بدين عليه وهو مريض
قال يجوز عليه ما اقر به اذا كان مليا بحمل المليء على الثلث فما دونه بمعنى انه يخرج هذا الذي اقر به
من الثلث خاصة وح فتكون هذه الروايات مطابقة لمذهب المحقق في النافع الا ان تأول بالتهمة

كما تقدم في صحيح اسمعيل بن جابر وكيف كان فالاستناد الى هذه الاخبار مع ما هي عليه من الاجمال
الموجب لاتساع دائرة الاحتمال لا يخلو من الاشكال ومنها صحيح ابي ولاد قال سالت ابا عبد
الله عليه السلم عن رجل مريض اقر عند الموت لوارث بدين له عليه قال يجوز ذلك الحديث وينبغي
تقييد اطلاق هذا الخبر بكون المقر مرضيا كما تضمنته صحيح منصور بن حازم وموثق ابي ايوب
المتقدمتان وهذه الروايات ان اخذت مطلقة او مقيدة بما ذكرنا فهي صريحة في الرد للمذهب
الى المحقق في النافع من ان الاقرار للوارث يخرج من الثلث مطلقا ومنها صحيح سعد بن سعد عن
الرضا عليه السلم قال سالته عن رجل مسافر حضره الموت فدفع مالا الى رجل من التجار فقال له ان
هذا المال لفلان بن فلان ليس له فيه قليل ولا كثير فادفعه اليه يصرفه حيث شاء فمات حيث ر
ولم يامر فيه صاحبه الذي جعله له بامر ولا يدري صاحبه ما الذي حمله على ذلك كيف يصنع قال يضعه
حيث شاء قال بعض مشايخنا رضوان الله عليهم قوله يضعه حيث شاء اي هو مال له يضعه حيث
يشاء اذ ظاهر اقراره انه اقر له بالملك ويكفي ذلك في جواز تصرفه فلا يلزمه تسبب الملك ويحتمل
ان يكون المراد انه اوصى اليه بصرف هذا المال في اي مصرف شاء فهو مخير في الصرف فيه مطلقا او في
وجوه البر انتهى اقول لا يخفى ان سياق الرواية المذكورة ظاهر في ان اعتراف الرجل بذلك المال
لذلك الشخص الذي سماه ليس له اصل بالكلية ولهذا ان الرجل المسمى لم يقبض المال ولم يامر
فيه بامر بل تعجب من ذلك ولم يدر ما الذي حمل ذلك الرجل على الاعتراف له به مع انه يعلم انه لا
يستحق في ذمته مالا بالكلية ومع قرينة التهمة في هذا الاعتراف فظاهره فيجب ان يكون مخرجه من
الثلث خاصة وظاهره ان المال باق في يد الامين ومع فيحمل جوابه عليه السلم بان ذلك المال له يضعه
حيث شاء اما على عدم وجود وارث لذلك الرجل المقر او على ان ذلك المال يخرج من الثلث

د

او على ان الغرض من الجواب بيان صحة الاستقلال والتملك بمجرد هذا الاعتراف مع قطع النظر عن هذه
المسئلة بالكلية وكيف كان فظاهر الخبر لما فيه من الاجمال لا يخلو من الاشكال ومنها رواية ابي
بصير عن ابي عبد الله عليه السلم قال سالته عن رجل معه مال مضاربة فمات وعليه دين واوصى
ان هذا الذي ترك لاهل المضاربة ايجوز ذلك قال نعم اذا كان مصدقا وهذا الخبر مما ينتظم
في سلك اخبار القول الثالث والتعبير بقوله اذا كان مصدقا مثل قوله في تلك الاخبار مرضيا و
مامونا ومنها رواية السكوني عن ابي جعفر عن ابيه عن علي عليه السلم انه كان يرد النحلة في الوصية
وما اقر عند موته بلا ثبت ولا بينة رده والظاهر ان المراد من قوله يرد النحلة في الوصية اي
يردها الى الوصية يعني يجعلها داخلة في الوصية ومن قبيلها فيكون الجار والمجرور متعلقا بيرد
واما احتمال تعلقه بالنحلة فانه يقتضي رد النحلة مطلقا وهو مخالف لظاهر الاخبار المتقدمة
وغيرها والمراد بقوله وما اقر عند موته الى آخره ما ذكره الشيخ في كتاب الاخبار من حمله على ما اذا
كان غير مرضي بل متهما على الورثة فيكون معنى رده يعني من الاصل وان اخرج من الثلث
وظاهر الخبر رده مطلقا الا انه يكون مخالفا لما تقدم من الاخبار فالواجب حمله على ما ذكره الشيخ
قدس سره ومنها رواية محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى العسكري عليه السلم امراة اوصت الى رجل
واقرت له بدين ثمانية آلاف درهم وكذلك ما كان لها من متاع البيت من صوف وشعر وشبه
وصفر ونحاس وكل ما كان لها اقرت به للموصى اليه واشهدت على وصيتها واوصت ان يحج عنها
من هذه التركة حجتان ويعطى مولاتها اربعمائة درهم وماتت المراة وتركت زوجا فلم ندر
كيف الخروج من هذا واشتبه علينا الامر وذكر كاتب ان المراة استشارته فسالته ان يكتب لها
ما يصح لهذا الوصي فقال لا تصح تركتك لهذا الوصي الا باقرارك له بدين يحيط بتركتك

بشهادة الشهود وتامريه بعد ان ينفذ ما توصيه به فكتبت له بالوصية على هذا واقرت
للوصي بهذا الذي فرايك ادام الله عزك في مسئلة الفقهاء قبلك عن هذا وتعرفنا ذلك
لنعمل به ان شاء الله فكتب عليه السلم بخطه ان كان صحيحا معروفا فهو ماله يخرج الدين من راس
المال ان شاء الله وان لم يكن الدين حقا انفذ لها ما اوصت به من ثلثها كفى او لم يكف اقول لما لها م
كان ظاهر سياق هذه الحكاية ان المراة المشار اليها قاصدة بهذا الاقرار حرمان الوارث
لم يترتب الحكم فيها على عدالة المقر وكونه مرضيا لان المعلوم من السياق خلافه بل رتبه على ثبوت
الدين ومعلومية صحته وهو نظير ما تقدم في رواية السكوني من قوله عليه السلم بلا ثبت ولا بينة
رده بناء على ما ذهبنا اليه من التاويل بانه اذا كان متهما احتيج في اخراجه من الاصل الى البينة
الموجبة لثبوته والا فمن الثلث واما قوله في الخبر المذكور فرايك ادام الله عزك في مسئلة
الفقهاء قبلك فقال المحدث الكاشاني في الوافي يعني ما رايك او اعلمنا رايك في سؤالنا
الفقهاء الذين يكونون عندك من شيعتك عن هذا وفي تعرفنا ذلك منهم اذ ليس لنا اليك وصول
وكان غرضنا الاستيذان في مطلق سؤالهم عن المسائل انتهى اقول الظاهر انه لا يخلو من
بعد وقال شيخنا المجلسي قدس سره في حواشيه على كتب الاخبار لعل المراد بالفقهاء الائمة عليهم السلم
اي نحن نطلب رايك ونتبعه او ان رايت المصلحة في ان تعرفنا ما اجاب به الائمة المتقدمة
عليك عند سؤالهم عن هذه المسئلة فعلى الاخير يكون وتعرفنا معطوفا على مسئلة تفسيرا لها
ويحتمل ان يكون المراد السؤال عن فقهاء البلد وتعريفنا الجواب بان يقرا قبلك بكسر القاف
وفتح الباء وعلى التقديرين يكون هذا النوع من الكلام الغير المعهود من اصحابهم للتقية وعلى
الثالث لنهاية التقية ويحتمل المراد ما رايك في مسئلة سالنا الفقهاء قبل ان نسالك عني ان يكون

عني

فقهاء بلد السائل انتهى اقول والذي يظهر لي ان المراد من العبارة المذكورة عرفنا رايك في هذه
المسئلة التي سئل بها الفقهاء قبلك لنعمل بما تعرفنا به دون ما قاله اولئك الفقهاء فيها ومع يكون
المراد بالفقهاء فقهاء العامة ومنها رواية مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه عليه السلم قال
قال علي عليه السلم لا وصية لوارث ولا اقرار بدين يعني اذا اقر المريض لاحد من الورثة بدين
فليس له ذلك وحمله الشيخ في الكتابين تارة على التقية واخرى على المتهم وما زاد
على الثلث وهو قريب من خبر السكوني المتقدم وقد عرفت الكلام فيه والكلام هنا كذلك
والله العالم بحقائق احكامه ونواب القائمون عنا بوجه لا يوجد حرامه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله فليحمل على الاستحباب اقول امر بالحمل على الاستحباب بناء على المقدمة المشهورة عندهم من ان الجمع اولى من الطرح ولى الان ما اطلعت على دليل لها اذ الحكم بالاولوية اما لحكم العقل بها او لحكم الشرع وكلاهما غير معلوم اما العقل فالظاهر انه يميل الى ان خطر الحمل تصرف فى كلام الشارع وتحريف وتبديل ولعله يؤاخذ به لو لم يحكم بالمنع لم يحكم بالاولوية قطعا سيما بعد ملاحظة ما ورد منهم عليهم السلام من الكف عما لا يعلم ورد علم ما اشكل اليهم والاحتياط التام والملاحظة البليغة فى الفتوى واستنباط الاحكام الشرعية الى غير ذلك واما الشرع فحكمه يثبت من الكتاب والسنة والاجماع ولم نجد على هذا المعنى اجماعا بل لا تامل فى عدم تحقق الاجماع عليه على ما لا يخفى كما لا يخفى على العارف واما الكتاب فما وجدنا اية تدل عليه واما السنة فلم يوجد حديث يرشد اليه بل الظاهر من اخبار كثيرة بل صريح بعضها خلافه مثل ما ورد فى الخبر المشهور ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالفه فاتركوه وما ورد ان ما خالف كتاب الله فاضربوه على عرض الحائط وكذا ما ورد من ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف وورد ان الذى ليس له شاهد من كتاب الله تعالى او من قول رسوله فالذى جائكم به اولى به الى غير ذلك فا ورد من الاخذ بما حكم به الاعدل والافقه والاصدق وعدم الالتفات الى ما حكم به الاخر وما ورد من الاخذ بالمشهور وترك الشاذ النادر وما ورد من الاخذ بالاحدث وما ورد من التوقف والارجاء والاحتياط والتخيير وما ورد منهم عليهم السلام انا نجيب الناس بالزيادة والنقصان من الاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم وما ورد من ترك ما يكون حكامهم قضاتهم اليه اميل وما ورد منهم عليهم السلام حين سئلوا عن سبب اختلاف جواب السائلين وما ورد منهم

من ان الاختلاف فى الاخبار خير لنا ولكم حين سئلوا عن سبب الاختلاف وكثرته ومثل الحديث المشهور عن امير المؤمنين عليه السلام فى اختلاف الاخبار وان منشاه الكذب والافتراء والخطاء فى الفهم وعدم العلم بالناسخ الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة هذه الاخبار كادت ان تكون متواترة بالمعنى فى خلاف ما ادعوه من ان البناء والترويج الحمل مهما امكن لو يامروا عليهم السلم قط بالحمل والاخذ بما لم يكن متبادرا من كلامهم اى الاخذ بما لم يكن متبادرا بل نهيهم عليهم السلام الا برد الرضا بواحد من المتعارضين وترك الاخر على سبيل التوسعة والتخيير او على سبيل الترجيح والتعيين او تركهما العمل بهما او العمل بما هو احوط الى غير ذلك من امثال ما ذكر مضافا الى انا نعرف يقينا ان معظم الاختلاف من جهة التقية او الكذب او الخطاء فى الفهم او امثال ذلك فورد فى كل واحد مما ذكرنا اخبار متعددة سيما التقية او الكذب فان الاخبار فيهما متواترة بل ورد ايضا ان المغيرة بن سعيد وابا الخطاب قد دسا فى كتب اصحاب الصادق عليه السلام الاعاظم الاجلاء احاديث وانه لا يجوز الاخذ الا بالعرض على كتاب الله الى غير ذلك وايضا قدماؤنا من المحدثين والفقهاء ما كانت طريقتهم الا الاخذ بالمرجح وانتخاب الاحاديث ونقدها ثم العمل بها ولم يكن عادتهم الجمع الا ما شذ واول من سلك طريقة الجمع الشيخ لعذر اعتذر به فى اول التهذيب ومعلوم انه لا يصير عذرا فى تاسيس الاحكام الشرعية مع ان الشيخ ايضا بنى على المرجح وبناء عمله عليه وصرح بذلك فى اول الاستبصار وطريقته انه لا يجعل حديثا حجة ثم يقول واما ما رواه فلان ثم ياتى بالمعارض ويوجهه على وجه يرجع الى ما جعله حجة هذا شغله فى الغالب والطريقة كانت كذلك بعد الشيخ الى زمان صاحب المدارك وامثاله فصار الجمع اولى فتامل

على الترجيح غالبا واما امثال زماننا فالجمع عندهم مقدم مطلقا الا في غاية الندرة ولعل شبهة في ذلك مع ان الجمع بارتكاب التاويل ليس جمعا بين الادلة بل هو في الحقيقة طرح للدليل والحجة ومنع عن العمل بمقتضاه مضافا الى الاشكالات الحاصل ان الاشكال هنا من جهات الاولى ما اشرنا اليه من ان التاويل طرح للدليل الثانية ان الجمع بالتاويل قول بالتخمين وما المجوز لفعله مضافا الى ما ورد عنهم من النهي عن القول بما لا يعلم الثالثة بحسب الفتوى وانه كيف يفتي بمقتضى الجمع مع انه ورد في الاخبار المنع من الفتوى بغير ما ثبت من الشارع وقد كثر التخويفات البالغة والتهديدات الكاملة على هذا المعنى الرابعة بحسب العمل وانه كيف يختار مقتضى الجمع وباي عذر يرتكب العبادات ويعامل المعاملات وينكح الفروج ويؤخذ الاموال ويضرب ويقتل الى غير ذلك الخامسة انه خلاف ما ظهر من الاخبار التي كادت ان تكون متواترة وكذا مخالف للاعتبار ويخالف ايضا لطريقة القدماء بل المتاخرين ايضا كما اشرنا اذا عرفت هذا فاعلم ان الجمع اذا كان بين المتعارضين المتقاومين المتكافئين فيضر بتاويل احدهما وارجاعه الى الاخر وبتاويلهما معا وارجاع كل منهما الى الاخر واما اذا كان بين الراجح والمرجوح فالتاويل متعين في طرف المرجوح بارجاعه الى الراجح لان غير الدليل لا بد ان يوجه ويرجع الى الدليل لا العكس ثم اعلم ان الجمع على اقسام الاول الجمع الذي يحصل العلم به بمجرد ملاحظة المتعارضين بانه متى يلاحظ الطرفان تطمئن النفس بملاحظتهما ان المراد والحكم ما هو الجمع لا غيره والظاهر انه ليس في

هذا القسم شيء من الاشكالات ووجهه يظهر بادنى تامل فورد منهم ع انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب فتامل الثاني الذي يحصيل العلم به بسبب امر خارج وهذا كالاول الثالث الجمع الذي له شاهد ظنتي يكون حجة نظير ذلك ما رواه في عن عبد المسلم الهروي قال السلام
قلت للرضا ع يا ابن رسول الله قد روي عن ابائك ع فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي ايضا عنهم كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا فمتى جامع حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات الى ان قال وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وهذا الجمع ليس فيه الاشكال الاول لان ما دل على حجية الخبر مثلا يقتضي بعمومه حجية كل واحد من ظواهر المتعارضات ووجوب العمل به على التعيين وحرمة طرحه لكن لما وقع التعارض ولم يمكن بالنسبة الى ما وقع التعارض فيه الجمع ولم يمكن جعل يعتد به كما هو المفروض لا جرم يكون الحجية وما وجب العمل به وحرم طرحه هو احدهما لا على التعيين وطرح احدهما لا على التعيين تحقيق الا بطرح المجموع فتامل على انه ان حصل بملاحظة الشاهد الشك بالنسبة الى المتعارضين وارتفع الظهور لا يمكن ان لا يكون ظاهرهما حينئذ حجة كما سنشير اليه وعلى تقدير التقاوم يكون الجمع عملا بالكل في الجملة لا طرحا فتامل واما الاشكال الثاني فعدمه ورد ظاهر لان المستفاد من كلامهم ع والظن منه ان مرادنا مما دل على وجوب الثلث كذا او مرادنا مما دل على وجوب الواحدة كذا واحادثهم حجة فتامل هذا مع ما سنذكره في الشق الرابع واما الاشكال الثالث

فالظاهر عدمه وروده ايضا ان كان حصول الفتوى بعنوان ان يقول للمفطر على الحلال كفر كفارة واحدة وللمفطر على الحرام كفر بثلث كفارات بل وان يقول له لا تنقص عنها لان فتويه هذا مستند الى قول المعصوم وكذا يمكن ان يفتي بان يقول المظنون او الظاهر ان الحكم في الواقع كذا يعني ما هو مقتضى الجمع كما هو طريقة الفقهاء في الفتوى اذا كان يحصل من جهة الشاهد او غيره الظن به بان يكون مظنونا انه هو في نفس الامر عند الشارع كذلك ومصحح الفتوى كذلك انه حينئذ المفتي قاطع بحصول الظن فالفتوى كذلك قول قطعي وكلام يعتني به نعم الاشكال في ان هذا المظنون حكم الله الظاهري وانه يجب العمل به لانه موقوف على ثبوت حجية كل ظن للمجتهد وقد استدلوا على هذا وسنشير الى الدليل في الجملة فليلاحظ اما جواز العمل بل اولويته فلا شك فيه كما سيظهر على انه اذا صار قرينة على المراد من المتعارضين فلا اشكال فيه بوجه من الوجوه لان القرينة لا يلزم ان يكون قطعية على انه لو لم يحصل بملاحظة الشاهد او غيره الشك بالنسبة الى دلالة المتعارضين وارتفع الظهور لا احتمل جواز الفتوى كما يفتي انه حكم الله الظاهري ويجب العمل به بل الظاهر تعيينه وان الشاهد الدال على التفصيل الذي هو الجمع حجة والمعارض له حجة ظاهر لان ما دل على حجية الالفاظ في الحقايق والظواهر المتبادرة اقتضائه بعمومه لحجيتها في المعاني التي كونها بعد زوال التبادر وعروض الشك في كونها مراده ام لا فاسد لانه اذا حصل الظن بمقتضى الجمع المعهود حصل الشك في دلالة ١٠
المتعارضين بل حصول الظن به مستلزم لحصول الوهم فيها

فيتعين الفتوى بمضمون الشاهد الذي هو حجة لما ذكرت قلت فان ان الشاهد الذي اعتبرت في هذا القسم هو ما يكون يشهد بنفس الجمع وان المراد من المتعارضين هذا اعني ما هو الجمع فبملاحظة الشاهد يعلم ان المراد من المتعارضين هذا اعني ما هو الجمع على انه لو لم يحصل الفهم فلا اقل من حصول الشك في دلالة المتعارضين فيتعين الفتوى بمقتضى الجمع مطلقا قلت ربما نرى شاهدا يظهر منه ان المراد من المتعارضين كذا ومع ذلك لا يحصل لنا الشك في دلالة المتعارضين فضلا عن الفهم الذي ادعيت ومنشا عدم حصول الشك كثرة الاخبار المتعارضة ووفورها واشتهارها وقوة دلالتها وعموم البلوى بما ورد فيها وكون ما ظهر من الشاهد انه مراد فردا نادرا غير شايع ولا متعارف سيما مع ضعف دلالة الشاهد على الارادة فان قلت اذا كان الشاهد حجة وورد فيه ان المراد من المتعارضين كذا فلا بد من القول بان المراد منهما كذا لعموم ما دل على حجية الشاهد فيتعين الفتوى بمقتضى الشاهد قلنا مسلم اذا لم يكن هنا ما يعارض ويقاوم ومع وجود المقاوم يترجح ما يوافق الاصل ويكون الزائد على الاستحباب لمكان الشبهة والتجنب عنها مستحب خصوصا مع ما ورد من المنع من العمل بالظن مضافا الى الجملة خطرا انهم عليهم السلام في حكاية الاخبار المتعارضة انما حكموا بالتخيير والتوسعة والاخذ بايهما شاءوا من دون اعتبار مرجح او حكموا بالاحتياط والتوقف كذلك او حكموا باعتبار مرجحات خاصة لا كل مرجح مع ان في اكثر الاخبار الواردة حكموا بعد العجز عن المرجحات بالتوسعة والاحتياط او التوقف من دون التعدي الى المرجحات الاخر وسائر الظنون مضافا الى ان التدافع الواقع في الاخبار الواردة في حكم الاخبار المتعارضة

بلغ

من اعتبار المرجح وعدمه في الاخبار الواردة في اعتبار المرجحات
جهة الاختلاف في الكم والكيف والترتيب فما يوهن الحكم بوجوب الاعتبار
هذه المرجحات الخاصة ايضا لكن يرد على ما ذكر انه اذا كان مرجح مع خلل
يكون معارضه مرجوحا فهو معناه ان الحكم ليس كما يجب الحكم ولا دليل
على حجية الموهوم لو لم نقل بوجود الدليل على عدم الحجية بل ما دل على
المنع بالعمل عن الظن يدل على المنع عن الموهوم بطريق اولى بل
المشكوك ايضا فضلا عن الموهوم وايضا باب العلم مسدود
في الفقه كما قرر في محله والمدار على الظن وليس على كل ظن
تفصيلية او حديث او اجماع بخصوصه ويؤيد ذلك ان ترجيح
المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شرعا لان الحسن والقبح عند
عقليان والشرع كاشف عنه على ان الاخبار الواردة في كون العقل
حجة وانه يجب متابعته في غاية الكثرة فعمومها يشمل ما نحن فيه
ويؤيده ايضا انه يدفع الضرر المظنون واجب عقلا فتامل وورد
عنهم عليهم السلام عليكم بالدرايات دون الروايات وورد عنهم
عليهم السلام ايضا دع ما يريبك الى ما لا يريبك وورد ايضا ان
لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه
الحديث الى غير ذلك والاختلاف في الاخبار الواردة في الاخذ
المتعارضة لعله من مقتضيات خصوصيات المقام اذ لا معنى لهذا
التدافع العظيم في كلامهم بل ومطلق التدافع ولا دليل على حجية ظاهر
واحد من المتدافعات بخصوصه فلا يمكن البناء عليه ولا يمكن البناء
على الاصل ورفع اليد عن جميع المرجحات اذ لا يبقى مع ذلك
واعلم ان في هذه الاسئلة والاجوبة يعلم حال الاسئلة

والاجوبة بالنسبة الى باقي اقسام الجمع الا ما قل وتتوجه اليه ان شاء الله
واما الاشكال الرابع فالظاهر عدم وروده ايضا بانه يجوز ان
يختار في العمل مقتضى الجمع ويبني الامر على التفصيل لان
التفصيل منصوص عليه من المعصوم عليه السلام ووارد عنهم
بل لا تامل في اولوية هذه الاخبار والبناء لمكان الاحتمال
اعني كون مرادهم في المتعارض التفصيل المذكور سيما كان اذا
الاحتمال مظنونا بل الظاهر تعيينه حينئذ على النحو الذي
ستطلع اليه اما الاشكال الخامس فقد ظهر دفعه مفصلا فا
الى ان احاديثنا ليست مثل زمان حضور الائمة لما فيها من التغيير
لا تحصى اشرنا اليها في الجملة في رسالتنا في الاجتهاد وغيرها
من جهة التقطيع ووفور القرائن الحالية او المقالية في ذلك الزمان
ولاجل الفقر حصل من الجمع بين الادلة فتامل الرابع من اقسام
الجمع ما يكون هناك شاهد لما اقتضاه وما ثبت منه الا لنفس الجمع و
لكونه المراد من المتعارضين هذا ويكون ذلك الا ما هو حجة ظنا
على قياس باس ونظير هذا ما ورد من ان ناسي النجاسة لا يعيد
الصلوة وورد انه ايضا يعيد وورد انه يعيد في الوقت دون خارجه
حال هذا القسم حال قسم الثالث من دون تفاوت الا في حكاية
علم وعدم الاشكال الثاني فنقول هذا الاشكال غير وارد
ايضا ان كان الجمع والتاويل على سبيل الاحتمال ويعنوانه
بان يقال يحتمل ان يكون المراد كذا كما هو رويه الفقهاء في
اكثر المواضع وعدم الاشكال حينئذ ظاهر لان وجود نفس الاحتمال
قطعي لان كان الاحتمال احتمالا بعيدا بل وفي غاية البعد

شدة المخالفة للظاهر فاذن القول بانه يحتمل كذا قول يقيني وكلام علمي فلا
يكون قولا بما لا يعلم واما ما ورد في الاخبار من الامر بترك ما خالف
كتاب الله ونظائره فغير دالة على المنع مما ذكرنا تامل واما ما
ورد من الضرب على عرض الحائط وانه زخرف ونظائرهما فلا
يبعد ان يكون دلالته على المنع ايضا محل للتامل على انه لو سلم
دلالتهما على المنع وتحقق نقول انما يدلان على المنع عند وجود
مثل ما ذكر من المرجحات لا مطلقا مع ان تلك الادلة نهاية لا يخلو
عن المعارض ايضا وسنشير الى بعض منها اذا عرفت هذا فنقول
المرخص والمجوز للتاويل عدم المانع مضافا الى عموم ما يقتضي
جواز العمل بمقتضى العلم والقول بما هو معلوم وما ورد عن الصادق
افقه الناس الحديث رواه الصدوق في معاني الاخبار ويؤيد ما ذكرنا
كلما ارتكبه صلوات الله عليه لمتاويل كلام الله تعالى وكلامهم بالحمل
سيما بالحمل على معاني بعيدة ومرادات شديدة المخالفة في مواضع
كثيرة غير عديدة ويظهر ذلك لمن لاحظ كتاب معاني الاخبار
وتتبع وحمل الاخبار الواردة في تفسير القران في توجيه كلامهم
صلوات الله عليهم على انا نقول لو حصل الظن بالجمع والتاويل
من الشاهد او من خطرة الخاطر فيه او غيرهما بان يظن كون المراد
من المتعارضين ما هو الجمع فحينئذ لا مانع من الجمع على سبيل
وبعنوانه بان يقول المظنون او الظاهر او الاظهر ان المراد كذا كما
هو رويه الفقهاء في بعض المواضع وهو الموضع الذي يحصل الظن
فيه لان المجتهد يجد في نفسه حصول الظن له ويقطع به
فالقول المذكور قول قطعي لا مانع له كما اشرنا اليه انما الاشكال في اعتبار

هذه الظن بحسب الفتوى والعمل وحاله حال الصورة السابقة وقد عرفت نعم لا
بد ان لا يكون الظن الحاصل من باب القياس والاستحسان الخامس
الجمع الذي لا يكون له شاهد حجة وبناء ويكون عملا بمقتضى احد المتعارضين
من دون تصرف فيه وارجاعا للاخر اليه بالتصرف والتاويل مثلا
يكون ظاهر احدهما استحباب فعل وظاهر الاخر وجوب ذلك الفعل
فيبني الامر على الاستحباب ويأول الوجوب بحمله على الاستحباب
او بالعكس جمعا بين المتعارضين والكلام في هذا القسم الكلام في
القسم الرابع الا في حكاية الاولوية والتعيين فنقول لا يترتب هذا
الجمع الا اذا كان للعمل والبناء على احد الطرفين رجحان على العمل
والبناء على الطرف الاخر وكذا على العمل والبناء على كلا الطرفين في
الجملة الى غير ذلك فحينئذ لا شك في اولوية الفتوى بمقتضى الراجح والعمل
بالنحو الذي ذكر على انه لو حصل الشك في دلالة ذلك الاخر وارتفع
الظهور عنهما بلا خطرة في ذلك الطرف الراجح لتعين ايضا الفتوى
والعمل بذلك الراجح ولو حصل الظن عن جهة الراجح بان المراد من
المرجوح ما وافق الراجح لتعين الجمع ايضا فتامل السادس الجمع
الذي لا يكون له شاهد حجة ويكون بناء وعملا بمقتضى الطرفين و
ظاهرهما في الجملة ولا يكون خروجا عن مجموعهما بالكلية وذلك مثل
التخصيص والتقييد ونظائرهما والاشكال الاول غير وارد لان
مقتضى عموم ما دل على حجية الخبر الواحد كون المجموع وكل واحد
حجة ومقتضاه جواز العمل بالعام فقط او به وبالخاص معا بان
يختار في غير موضع الخاص العمل بالعام وفيه العمل بالخاص فاما
الاشكال الثاني فعدم وروده ظهر مما سبق بطوله وتفصيله واما

الاشكال الثالث فالظاهر عدم وروده ايضا ان كان الفتوى بعنوان افعل هذا ولا تفعل ذلك مثلا ورد ان الماء لا ينجس الا بالتغيير بالنجاسة وورد ان القليل ينجس ملاقاتها ولو قال لو ضوء من الكر الذي لاقاه النجاسة لم يكن اشكال وهو ظاهر وكذا لو قال لا تتوضأ من القليل الذي لاقته النجاسة لان نهيه هذا مستند الى قول المعصوم والمتبادر من كلامه وهو حجة لعموم ما دل على حجية مضافا الى الاخبار الواردة في التخيير والتوسعة عند تعارض الخبرين وغيرهما كما اشرنا اليه بل يجوز ان يقول حينئذ للذي ليس عنده غير هذا الماء تيمم لما ذكرته لو ثبت المقدمة المشهورة اعني وجوب الجمع مهما امكن لكان الاشكال واردا بسبب ان الجمع غير منحصر فيما ذكر والكلام بعد في ثبوتها بل نقول لا تامل في اولوية الفتوى بهذا العنوان الخاص من لفظ العام سيما مع ملاحظة رجحان الاحتمال بامور مثل ان التخصيص شايع لغة وعرفا حتى قيل ما من عام الا وقد خص بل هو شايع شرعا ايضا كما هو في الايات والاخبار الواردة عن الله تعالى وعنهم صلوات الله عليهم ولا يخفى على العارف بها المتامل فيها ومثل ان شمول لفظ العام للخاص ليس مثل دلالة لفظ الخاص بل بمجرد الاطلاع على الخاص يترجح في الظن جانب التخصيص وان المراد من العام غير الخاص حتى انه لو هم بعض ايراد معارضة بين العام والخاص ومثله المطلق والمقيد والتوهم فاسد لان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية نعم رفع التعارض بالتخصيص والتقييد واضح فلا يرد كما يحتمل التخصيص بالتخصيص كذا

والمراد بصاحب الذخيرة ...

يحتمل امرا اخر مثل الاستحباب او التقية فلم حكمت باولوية التخصيص وبالجملة طريقة اخبارهم عليهم السلام وايصالهم الحكم الى المكلفين وكلامهم طريقة مكالمات اهل العرف ومحاكاتهم بعضهم مع بعض وتفهيمهم اياهم كما هو ظاهر وغير خفي ان طريقة العرف في محاوراتهم وبناء فهمهم في مكالماتهم التخصيص بحيث لو وصل اليهم كلام عام ثم وصل اليهم خاص ينافيه يفهمون التخصيص ويبنون الامر عليه من دون تامل لهم الا اذا كان التخصيص بعيدا فظهر ما ذكرنا على من لاحظ محاوراتهم وتامل في بناء امر مكالماتهم فان قلت جميع التخصيصات بالنسبة الى الاحاديث بعيد بل بعض التخصيصات بالنسبة الى البعض مما يكاد يقطع بعدم ارادته اذ التخصيص بيان لا نسخ فلا بد ان يكون الاخبار الخاصة واصلة الى كل واحد واحد من رواة العموم قبل احتياجه الى العمل وكيف لا فان رواة الاحكام لم يحتاجوا الى العمل حتى وصل اليهم الخاص المبين بل كيف يجوز احد ان السائلين عن الحلال والحرام الحاكي باللفظ العام لم يقع منهم احتياج الى العمل اصلا وذلك لان راوي العام ربما يكون من اهل المشرق وراوي الخاص من اهل المغرب مثلا ويكون بينهما بعد مسافة لا يكاد يجوز وصول خبره اليه بل ربما يكون احدهما في عصر والاخر في عصر وربما يكون احد الراويين عن معصوم والاخر عن معصوم اخر بل ربما كان بين العصرين فاصلة كثيرة ومدة طويلة مثلا يكون رواية العام عن الباقر عليه السلام ورواية الخاص عن العسكري عليه السلام بل ربما يكون الفاصلة ازيد من ذلك على انه ربما يكون الخاص مقدما على العام واطلاع راوي العام على الخاص مما يابى عنه الاطلاع

باحوال الرواة بل يابى عنه ملاحظة كيفية سؤال الراوي واخذه الحكم عن المعصوم عليه السلام من حيث يظهر انه لم يطلع على الخاص والقول بانه اهمل المعصوم عليه السلام كان يعلم ان الراوي والسائل قبل حضور وقت العمل يطلع على الخاص ويبني امره عليه فلهذا اجاب بعنوان العموم وفيه ما فيه على انه لو حصل الخاص الى الراوي او اطلع عليه قبل حضور وقت العمل به لكان يروي الخاص ايضا كما يروي العام كما هو طريقة الرواة بان كان يروي العام مخصصا في اصله لو كان صاحب اصل ولا اقل من ان يروي الخاص مع العام واحتمال ان اصل الراوي تم قبل حضور وقت العمل فغاية بعيد لم لم يذكره في اصله ثانيا وكذا احتمال ان يكون الراوي اكتفى في خصوص الخاص بالرواية من دون ذكر في الاصل مع ان وقتهما كان من اوقات الحاجة كما يظهر من التامل في حال السلف وان الاصول باجمعها ما كانت مقلدة لكل احد فتدبر على ان الحال بالنسبة الى الراوي عن الراوي وهكذا اشكل وارد والامر بالنسبة اليهم اشكل فتامل قلت ما ذكرت وارد على جميع صور الجمع والتوجيه غير مختص بالتخصيص والحال ان كثيرا من صور التخصيص مقطوع بها في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله وائمتهم عليهم السلام مع ما فيه وقد ذكرت فيها وكذا الحال في كثير من صور الجمع فلا مانع من ان يكون الباقي كذلك فان قلت الاستبعاد ان مثل هذه التخصيصات المقطوع بها مستبعد ايضا بل المقصود ان جميع التخصيصات

فتامل

التي يكون ان ملا الشيعة بعد حكاية السقيفة صار علي ان احكام الظاهرة الثانوية غالبا الا ما شذ لان بعد الداهية العظمى صار حجة الله مقهورا ومغلوبا مستورا وظهر البدع والاهواء وحدث المقاييس والاراء فغشت الجهالة وعمت الضلالة حتى ان عامة الشيعة ومعظم المحبين كانوا على طريقة اهل الجهل في الاحكام الا ما شذ وما تمكن حجج الله على ان يبلغوا اليهم الحق الا ما قل وكان الامر على ذلك الى زمان الباقر عليه السلام فانهم قد رأوا من الاحكام على حسب ما حصل له التمكن ووجد المصلحة ابتداء ثم بعده ابلغ قليلا اخر على حسب ما قدر على اظهاره ووجد المصلحة لا برازه ومع ذلك كان كثير من شيعتهم يعملون بقول مثل ابي حنيفة وابن ابي ليلى معتقدين ان شرع الله تعالى على الطريقة التي كانوا عليها والرواية التي كانوا قد قبلوا فيها حتى نجراهم عليهم السلام ونهاهم وحذرهم عن التحاكم اليهم والاخذ بقولهم وامرهم بالرجوع الى ائمتهم عليهم السلام واخذ جميع الاحكام منهم وهكذا كانت حجج الله من بعدهما كانوا يظهرون قليلا من الاحكام وكانوا يحذرون ويمنعون اصحابهم عن الاخذ بل ما اوصلوا اليهم جميع ما كانوا يحتاجون اليه ولا بينوا لهم جميع جزئيات احكامهم نعم ربما قالوا لهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ولا تنقض اليقين بالشك ابدا وربما قالوا الجمع منهم اجتنبوا عن الشبهات وتوقفوا عما لا تعلموا واحتاطوا ونظائر ذلك ومعلوم ان جميع ذلك حكم الله الظاهري على ان الاحكام التي ابلغوها لم تكن باجمعها حكم الله الواقعي لانهم عليهم السلام كانوا يفتون في حكم شيء واحد بفتاوى مختلفة ويحكون احكاما متباينة متشبهة حتى انه حصل لسبب ذلك بين الشيعة اختلاف عظيم ومذاهب مختلفة متكثرة متشتتة حتى شكوا

ثم بعده

ذلك اليهم فقالوا في جوابهم نحن جعلناكم كذلك واختلافكم من
قبلنا وانه خير لنا ولكم وامثال ذلك وايضا ربما كان الراوي المبلغ و
الواسطة في الايصال يغلط في الحكم بسبب الخطأ في الفهم او بجهة النسيان
او كان يكذب عليهم عمدا او كانت الشيعة يعملون باخبارهم وصار ذلك سببا
لزيادة اختلافهم في المذهب وباعثا على زيادة التشتت وربما
كانوا يلقون شيعتهم لاجل اختلافهم بعبارات مختلفة يقولون
لبعض افعل كذا عند اختلاف الاخبار ولبعض اخر شيئا اخر ولا ضرر
اخر وربما لم يكونوا يلقون بعضا اصلا بل كانوا يقولون توقف
اذن وربما كانوا يقولون موسع عليك وربما كانوا يقولون احتط الى غير
ذلك فظهر ان الشيعة في زمان ذلك كانت تعمل بقول العامة
وبقول المعصوم ع بعنوان التقية ولاجل مصلحة اخرى وباصل
البراءة والتوقف والاحتياط وبالخطاء والكذب وبالترجيحات
وضوابط اخرى مثل التوسعة والتخيير والاستصحاب وغير
ذلك مما لم نتوجه اليه وجميع ذلك احكام ظاهرية وظهر
ايضا ان اطلاعهم بالاحكام ووصول الاخبار اليهم كان
على سبيل التدريج وشيئا فشيئا مع انه معلوم ان جميعهم لم
يكونوا في الاطلاع سواء بل ربما اطلع واحد ولم يطلع
الاخر كما لا يخفى على العارف المتامل اذا عرفت هذا فنقول
ما المانع في ان يكونوا عليهم السلام وصلوا الى المكلفين
العمومات ولم يوصلوا معها المخصصات لمانع او مصلحة اقتضت
اخر وحضر وقت عملها وعملوا بها ولم يتمكنوا عليهم السلام
من ايصال المخصص او ما كانت المصلحة في الايصال

اوكان

تمكنوا
او كان سبب اخر لعدم الايصال ثم انهم بعد ذلك بمدة طويلة
من الايصال الى بعض دون البعض لمانع او حدث الداعي بالنسبة
الى ذلك البعض فالذي لم يصل اليه المخصص عمله على الحكم الظاهري
فان العام على الظاهر حكمه والذي وصل اليه المخصص عمله على الحكم
الحكم الواقعي بل نقول يجوز ان لا يكون بان البسط والتفاصيل
والتكاثر الذي ظهرت في زمان مولانا الباقر عليه السلام والتي
كانت في زمان مولانا الكاظم ع ما كانت في زمان الص ع وهكذا
الى زمان القائم سوى كونها غير التي كانت في زمانه ع ما كانت
في زمان واحد منهم ع بل ومراتب ازمنة كل واحد منهم متساوية
في هذا المعنى فان البسط والتفاصيل والتواتر التي كانت في زمانهم ع ما كانت
في اول زمانهم والتي كانت في الثالث ما كانت في الثاني وهكذا
بل وحال الشيعة في الاطلاع عليها بحسب الزمان كان مختلفا
ولم يكن على نهج واحد بان منهم من اطلع [illegible] اولا ومنهم من اطلع ثانيا
ومنهم من اطلع ثالثا وهكذا بل وحالهم في الاطلاع عليها بحسب الكم
ايضا كان متفاوتا فمنهم من كان اطلع على اكثرها ومنهم من كان اطلع على
على نادرها من ذلك ومنهم من كان اطلاعه على ما دون ذلك الادنى
وهكذا بل وحالهم في الاطلاع عليها بحسب الكيف ايضا كان متفاوتا
فمنهم من اطلع بنحو وبعضهم بنحو اخر وهكذا الى ما اشرنا اليه فظهر مما ذكرنا ان
لا بد من وجه ... الحاجة انما يكون اذا كان المكلف هو المبين خاصة
بالنسبة الى جميع المكلفين او خصوص المكلف الذي كلف به حتى يتحقق وقت
الحاجة وذلك اذا لم يكن مانع من الايصال او مصلحة لعدم الايصال والموانع
والمصالح كثيرة الى زمان من يظهر الله به دينه ويظهر به ملته وسنة نبيه ص واله

محققة في زمان الباقر عليه السلام والتي كانت في زمان مولانا الصادق ع ما كانت في زمان الباقر ع والتي في زمان الكاظم ما كانت ع

فيختفي بشيء من الحق مخافة احد من الخلق صلوات الله عليه وعلى
ابائه الطاهرين وعجل فرجه وسهل مخرجه بعمرك بل ان لا يكون العامل
بالعام بعنوان العام معاقبا لقبح العقاب ح بل ومثابا ايضا لانه على
الظاهر مكلف بهذا العنوان لا يقال اذا كان العام لا عقاب في العمل به
فما الاشكال في البناء على العام قلت لا اشكال اذا لم يصل خاص واما
مع وصوله فلا يضر ذلك براءة الذمة ما لم يصل نص وان العمل على
الخبر الموافق للتقية واجب ما لم يظهر كونه على التقية وامثال ذلك بل
الواجب علينا التحري واستفراغ الوسع في تحصيل الحكم الواقعي
مهما امكن بحسب العلم والا فبحسب الظن الاقرب فالاقرب ولا دليل على
حجية الظن الذي لم يتحقق فيه التحري الذي هو مستجمع الشرائط
التحري والاجتهاد بل ومقتضى الادلة عدم حجية هذا الظن بل وحرمة
العمل به كما بيناه في رسالة الاخبار مشروحا واعلم انا انما قلنا
ان مدار الشيعة كان غالبا على الاحكام الظاهرية لان بعض
امورهم كان على الاحكام الواقعية وربما كان بعضهم يقصر في
السؤال من حال بعض افعاله من السؤال والاطلاع بانه لا بد
من السؤال فحينئذ لم يكن فعله ذلك بناء على حكم الله لا واقعيا
ولا ظاهرا ومن جملة تلك الاسباب انا قد اشرنا الى ان طريقة
الشارع وتفهيمه طريقة اهل العرف وانه يبني لتفهيم على القرائن
الحالية او المقالية ويحصل بسبب الاطلاع وعدمه الفهم وعدمه فانا
كثيرا ما نتكلم بكلام في بلد في مجلس فيفهمون اهل ذلك المجلس معناه
باطلاعهم على القرينة ثم لو سمعه غائب عن المجلس لم يفهمه بل
يفهم خلافه بل ربما كان اهل مجلس واحد بعضهم يفهم لتفطنه

بالقرينة

بالقرينة وبعضهم يفهم خلافه بسبب عدم التفطن فاذا كان هذا حال
كلام المجلس الواحد بالنسبة الى اهل ذلك المجلس فما ظنك بالاخبار
الواردة في كتب الحديث بالنسبة الى امثال زماننا فربما كان الراوي
ما تفطن بالقرينة مخطئا يرشد اليه ما في الاخبار الكثيرة من تخطئتهم
عليهم السلام كثيرا من الرواة في الفهم بانه ليس مرادنا ما فهمه واين
يذهب وليس حيث يذهب وينبه على ما ورد من امير
المؤمنين ع في الخبر الوارد عنه في بيان سبب اختلاف الروايات
بان من جملة اسبابه عدم حفظ الحديث على وجهه والوهم
فيه وايضا ربما كان الراوي فهم المعنى لكن ذهب عن باله حكاية
القرينة حين روى الرواية او فهم لكن لم يظهر القرينة حين
روى بتخيل انه يفهم مثل ما فهم وما هو بخاطره ولم يكن الامر
كذلك وامثال هذه المكالمات في العرف كثيرة او باعتقاد انه ايضا
مطلع بالقرينة لكن اخطأ في الاعتقاد ونظيره ايضا في العرف
موجود وايضا ربما كان الراوي تسامح في الاتيان بلفظ
العام من دون اظهار المخصص من جهة ان غرضه ليس بيان
حال العام وليس متوجها الى افادة حكمه بل اتى به في كلامه
لاجل معرفة شيء اخر وجعله وسيلة لبيان امر اخر لكن المراد
عن الراوي ما تفطن بغرضه ومسامحته ونظير هذا ايضا في العرف
كثير وايضا ربما بسبب نقل الحديث بالمعنى بتخيل ان الناس
يفهمون المراد بسبب رسوخ المعنى في خاطره ونحن كثيرا ما نعبر عن
الشيء بعبارة ونتخيل انا ان غيرنا يفهم مقصودنا كما هو يحيا لنا لكن
نرى ان غيرنا لا يفهمون كذلك بل ربما يفهمون خلافه وايضا ربما كان

ذلك بسبب تغير اصطلاح زمان الشارع الاول او امر معهود في ذلك
الزمان عند صدور الحديث او بناء على اجماع او ضرورة في الدين او في
المذهب او في ذلك في الاجماع وفي زماننا هذا كثيرا يفهم
الموادعونه الضرورى وعلى اى تقدير يكون هذه يكون هذه
الاخبار الخاصة ليست نفس المخصوص بل كاشف عنه وموافقة له
فتامل واعلم ان ما ذكر بالنسبة الى الراوى وما لا يروى عن الراوى فهو
جار بالنسبة الى من بعدهما من سلسلة السند بل المجريات ما نسبته
اليهم اولى لبعد المدة على ان المحدثين والفقهاء قطعوا الحديث
الواردة في الاصول وجعلوا كل قطعة منها في باب حتى بوبوا الكتاب
وعنونوا الابواب لكن ذهلوا عن ان التقطيع ربما يوجب تغير المعنى
او كان مخفيا لهم ان المعنى لم يتغير لما لم يخطر في خاطرهم او لكن
لحوهم كانت في نظرهم او غير ذلك فانا نرى الفقهاء ربما يروون دون
الحديث من الكتب الاربعة بحذف قليل من صدره او ذيله فترى ان
المقصد متفاوت بسببه فاذا كان مثل هذا الحذف القليل في التقطيع
السهل يورث الاختلاف فما ظنك بما ارتكبوا من جملة تلك
الاسباب مسقط النسخة ومغلوطيتها فانا نرى الماهر في الاخبار
من الاحاديث الفحول يروون الحديث من الكتب الاربعة بنحو
ليس كذلك ويجد ذلك ان من غلط نسختهم فاذا كان مثل هؤلاء
الماهرين الفحول يرتكبون هذا بالنسبة الى مثل كتب الاربعة فما
ظنك بالرواة بالنسبة الى الاصول بالجملة اسباب رفع الاستبعاد
كثيرة يظهر بالتامل فيمكن حطتها الى بقى شائبة من وجوه
الاستبعادات التى ذكرت بل يحصل الظن بالكتب للتخصيص

ان

وان البناء عليه سيما مع ملاحظة ما اشرنا اليه من شيوع التخصيص المقطوع بها مضافا
الى شيوع نفس التخصيص نعم ربما يحصل الاستبعاد في قليل من المواد بسبب من اسباب
اخر غير ما ذكرت مثل ان يكون غير الخاص من باقى افراد العام فردا نادرا والخاص فردا شائعا
نظير ذلك انه ورد في الاخبار الكثيرة ان المذى لا وضوء منه وورد في بعض
الاخبار ان ما كان منه من شهوة ففيه الوضوء ومعلوم ان المذى من
غير شهوة على تقدير تسليم تحققه ووقوعه يكون فردا نادرا غاية الندرة
فتنزيل مطلقات الاخبار الكثيرة على هذا الفرد النادر في غاية البعد بل ربما
يمكن القطع بفساده فان قلت سلمنا رفع الاستبعاد بالحصول الظن
على التخصيص ايضا مما ذكرت لكن لا نسلم ما ادعيت من الفهم والتبادر
العرفى بالنسبة الى ما نحن فيه بان تقول ان اهل العرف يفهمون
التخصيص ويتنبهون عليه اذا كان الكلام من المكالمات الحضورية
مثل الشفاهية وما ماثلها من المقالات التى للمخاطب طريق
الى الاطلاع باطرافها وحواشيها واما اذا كان من المكالمات
الوصولية والالفاظ التى وصلت اليهم ولم يكن لهم طريق الى
الاطلاع المذكور فلا نسلم انهم يفهمون التخصيص منه ويتنبهون
عليه فيه سيما اذا كان من الالفاظ الواصلة من بعد مدة ملائمة
ولا منه بعيدة وسنين عديدة قلنا الظاهر انهم يفهمون التخصيص
من كل كلام اطلعوا عليه اذا لم يظهر لهم خلاف التخصيص من
دون فرق بين الوصولى والحضورى فانك لو لاحظت فهمهم و
بناء امرهم في العام والخاص الواردين في كتب الطب او كتب
النحو او كتب الصرف او المنطق او المعانى والبيان او التاريخ او
الهيئة والرمل او امثال ذلك مثل ان يقال لهم وصل من ابن سينا

انه قال كل حلو حار وانه قال الرمان الحلو ليس بحار ووصل من سيبويه انه قال غير
المنصرف لا يدخل عليه الكسرة وانه قال غير المنصرف يدخل عليه الكسرة اذا اضيف
الى غير ذلك من الحكايات الواردة من القدماء والمقالات المحكية من السلف
امثالها فانك لو لاحظت فهمهم بالنسبة اليها وبناء امرهم فيها العلم
ادعى من الظهور بل و لو لاحظت اعرض عليهم الاحاديث العامة والخاصة مثل
ان تقول لهم روى فلان عن فلان عن فلان عن المعصوم ع انه قال
اذا كان في ثوبك الدم فلا تصل فيه حتى تغسله وروى فلان عن فلان عن
المعصوم ع انه قال صل في الثوب الذى فيه الدم اذا كان اقل من درهم فلا باس
الى غير ذلك من العمومات والخصوصات والمطلقات والمقيدات التى نحن بصدده
المنازع فيه وايضا لا تامل لاحد من الفقهاء في ان الكلام اذا كان حال
الحضور مع عدم القرينة يفهم منه معنى فحال الوصول يكون مع عدم
الاطلاع بالقرينة يجب حكمه على ذلك المعنى اما بالاجماع على هذا
او لان الاصل عدم القرينة او لدليل اخر ومما يؤيد ان قدماء فقهائنا
لم يزل كان ديدنهم وطريقتهم البناء على التخصيص اذا ظهر
لهم خلافه وهكذا ائمة المجتهدين والاخباريين رضوان
الله عليهم اجمعين نعم ربما حصل لبعض المتاخرين المقاربين
لزماننا التامل فيه ودعاهم الى التامل اطلاق المقدمة المشهورة
القائلة بان الجمع كما يمكن بالتخصيص كذا يمكن بغيره وانه لا بد من
ارتكاب خلاف ظاهر لاجل الجمع ولا خصوصية له بالتخصيص ذلك
ترجيح وقد عرفت حال هذه المقدمة وانه لا اصل لها مضافا الى
ما عرفت من مفاسدها ولما ذكرنا اتفق جميع المحققين من علماء
الاصول على ان العام والخاص اذا تعارضا يجب العمل بالتخصيص

من شرائط دون اشتراط عدم امكان جمع اخر ومن غير تعرض لاحد منهم بان
وجوب البناء على التخصيص انما يكون اذا لم يحتمل هناك تاويل ومما يؤيد ما ذكرنا
انه ورد عنهم عليهم السلام ان في حديثنا خاصا وعاما ومما يسهل دلالة العام مع
تحقق خاص بنا فيه حجة في افراد الخاص واعتباره بالنسبة اليها يكون بحكم
للتامل والناظر وجود ما يعم ويحقق ما يشتمل على حسب ما من الشارع
واعلم ان بعض افراد التخصيص مما لا شك فيه ولا شبهة بحسب
من اول الامر وهو في موضع يكون دلالة العام على الخاص مشكوكا
وشموله له متزلزلا فيه بسبب من الاسباب مثل ان يكون الخاص
فردا نادرا غير متعارف المقام بل في الحقيقة هناك ليس جمع ولا تخصيص لعدم
التعارض وفقدان التنافى راسا ولعل من جملة تلك الاسباب ملاحظة
نفس الخاص في بعض المواضع بان بملاحظته يحصل الشك في دلالة العام
عليه وشموله له واعلم انا اطلنا الكلام في المقام ومنه يظهر حال
المقامات مما احتاج الى الاطناب التابع من اقسام الجمع الجمع بالتخيير
يكون بناء بحمله عليه وعمل بمقتضاه ولا يكون له شاهد محبة مثل ما
ورد من ان من ادرك الوقت وهو في السفر ولم يصل حتى دخل البلد يتم
الصلوة وورد ايضا انه يقصر فيجمع بينهما بالحمل على التخيير اى يجعل
حكمه حكم الواجب التخييرى لعدم جواز رفع اليد عن المجموع لكونهما
حجة وعدم امكان الجمع فيكون حكم الله الظاهرى هو التخيير لا بان يقال
المراد منهما التخيير جزما او ظنا الا ان يكون هناك امارات مفيدة
للظن فيجوز ان يقال المظنون ان المراد كذلك فالاشكالات غير واردة
فيه لكن على الطريقة التى ذكرت وبالجملة حال هذا الجمع يعلم مما سبق
من دون حاجة الى التكرار و مجرد التساقط تكون قرينة مفيدة للظن بالاحتياج الى

التامل فتامل الثامن من اقسام الجمع هو ما لا يكون له شاهد محتج و
يكون بناء وعملا بظاهر احد المتعارضين وخلاف ظاهر الاخر بان ينفى
احد الظاهرين على ظاهره ويؤول الاخر بما يلائم ظاهر الاول
دفعا للتعارض وجمعا بينهما نظير ذلك ما نحن بصدده والكلام
جزى فيه من ان كثيرا من الاخبار يدل على ان القليلة لا تنقض
الوضوء وكذا مس باطن الدبر وورد فى بعض الاخبار انه ينقض
الوضوء وان من فعل ذلك اعاد الوضوء فيبقى ما دل على عدم النقض
بحاله ويأول ما دل على النقض ويحمل على الاستحباب حتى يلائم عدم
النقض ويرتفع التعارض فيقال ان الوضوء منهما مستحب وليس بواجب
وهذا الجمع ليس فيه الاشكال لان الاول لان على ما مر وبالنحو الذى
ظهر وكذا ليس فيه الاشكال لان الاخبار بالنسبة الى بقاء الظ
والقول بانهما لا يقتضيان وبناء العمل بهذا العقل واما با
لنسبة الى تأويل الاخر والقول بانه يستحب الوضوء لاجلهما وبناء
العمل عليه من جهة ان الجمع اولى من الطرح فالظ ورود الاشكال
فيه لعدم استناد الفتوى والعمل بعنوان الاستحباب الى
مستند شرعى لما اشير اليه من ان ما قيل كلام ثم لم يثبت
حجيته الا اذا ثبت من الخارج ارادته والفتوى والعمل بذلك العنوان
يحتاج الى مستند شرعى قطعا ومجرد ما ادعى من اولوية
الجمع غير صالح للاستناد الى دليل شرعى ولان الظ فى
امثال المقام هو التقية لا غيرها ويؤيد انه ان معظم اسباب
اختلاف الاخبار هو التقية كما لا يخفى على الفطن مع انه على
تقدير التسليم لا يصلح الاستناد لعدم انحصار الطريق فى

الحمل

الحمل على الاستحباب بناء على عدم تبادر الوجوب ولا ثبوته من الواضع عند من يقول
بان جملة الخبرية لا تفيد الوجوب لكن فى الحقيقة لا تعارض حينئذ ولا جمع واما
مثل ينقض وينقض فلا لمكان الاشكال بين المنكوين فان قلت لعل
المصحح فى مثل ما نحن فيه حكاية المسامحة فى ادلة السنن فانه لما كان سامح
فيها كان يؤخذ بما هو تأويل فى مقام الفتوى ويعمل ويكتفى بهما
لاجلهما قلنا لم نجد دليلا شرعيا لحكاية المسامحة الا ما ورد فى الحسن و
غيره انه من بلغه شئ من الثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك
الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومعلوم انه لا يثبت منها صحة
القول بان المراد من ينقض مثلا استحباب الوضوء والفتوى بالاستحبا
والعمل بعنوانه الا ان يقال ان حملهم على الاستحباب بعنوان الاحتمال
بانه يحتمل ان يكون المراد الاستحباب وان كان الاحتمال بعيدا وقد
قد مر صحة ذلك واما فتويهم بالاستحباب والعمل بعنوانه فمن
طريق اخر وهو ان المتبادر من الاخبار ان العمل اذا بلغ شئ من
الثواب بازائه يكون مستحبا فى نظر الشرع واطلاق الاخبار يشمل ما
لو بلغ الثواب بازائه صريحا مثل ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه واله
من فعل كذا فله كذا وما لو بلغ الثواب بازائه بعبارة مستلزمة للثواب
لا صريحا مثل ان يقال يستحب ان تفعل كذا او يجب ومن ذلك ان يقال
ينقض الوضوء فان ينقض الوضوء يستدعى اعادة التى يترتب عليه
ثواب فيكون مستحبة لكن لا بد من التامل فى الشمول المذكور
فا نا قد بينا مرارا ان المعتبر فى الالفاظ هو المتبادر الى الذهن
اول ويمكن با ان يحكم بالاستحباب من جهة الاحتياط بان يقال يحتمل
ان يكون الحق مع ما دل على النقض وان لم يثبت بل ولو كان الاحتمال

اصل البرائة لكن هذا يتحقق فى موضع يدل الدليل على عدم فى الجمع بين التعارض نعم يمكن حمل مثل اعادة الوضوء على الاستحباب صح

بعيدا بل ولو كان فى غاية البعد فيتحقق حسن الاحتياط سيما بملاحظة
ان شغل الذمة اليقينى يستدعى البرائة اليقينية والاحتياط مستحب
عند المجتهدين من الطرفين يقال الاحتياط هنا لا يمشى لنهيهم
وتحذيرهم عن نقض اليقين بالشك وان تحدث الوضوء حتى
تستيقن الحدث وهذا لا يخلو عن مناقشة لان قولهم لا تنقض
اليقين بالشك يمكن ان يكون المراد المنع من الوضوء بعنوان
الوجوب وانه لا بد منه ويتوهم ان وضوءه نقض ولذا لا يكون ما دل
على استحباب التجديد معارضا له وايضا ان خص هذا بموضع الحكم
الشرعى بان يقال المراد ان ما يعلمونه ناقضا وشككتم فى انه هل طرء
ام لا فلا تنقضوا اليقين من جهة هذا الشك كما ادعى بعض الاصحاب
هذا هو المتبادر منهم الشيخ فلا اشكال اصلا وان عمم بحيث يشمل
موضوع الحكم ونفسه فنقول لا تامل لاحد ولا شك لاحد فى
حسن الاحتياط فى كثير من موارده اصلا اذا لم يكن بين دليل
وهذا سبب موجب حرمتها فلا شك فى ان جواز نكاحها
له يقينى وحليتها عليه مما لا تامل فيها ثم اذا طرء وحدث الشك
فى حليتها مثل ان تحقق بينهما رضاع مقداره عشر رضعات او غير ذلك
مما اختلف فى كونه سببا للحرمة وتعارض فى سببيته الادلة فلا شك
فى حسن الاحتياط وكذا لا شك فى عدم كون هند مثلا
زوجته وحتى يتحقق بينهما مناكحة شرعية فاذا حصل بينهما مناكحة مختلف
فى سببيتها للزواج او تعارض الادلة فيها فلا شك فى حسن الاحتياط
وانه لا يتزوجها بكر حتى يطلقها عمرو برضيته ولا يحسن ان يقال
عدم زوجيتها لعمرو قبل تحقق تلك المناكحة كان يقينيا فلم

بطلاق

يقينيا والحكم بطلاق عمرو احتياطا من جهة عدم ابقاء اليقين السابق على
حاله والشارع منع عنه فكيف يحكم بحسنه وبالجملة عامة موارد الاستصحاب يحسن فيه
فيه الاحتياط من دون تامل وورد فى بعضها نصوص فحكم هذا يكون فى
الحديث ارتكاب خلاف الظ حتى لا يقال لعل الحديث يكون مختصا
بموضع خصوص المحل فيتعين ما ذكره البعض من ان المراد ما يعلمونه
ناقضا وشككتم فى عروضه فلا تنقضوا اليقين بالشك واما توهم اتيانك
ان تحدث الوضوء حتى تستيقن الحدث فالظ ان المراد منه ما قاله
البعض ايضا مع ان الرواية ضعيفة وانه يجوز ان يكون المراد منه ما ذكرنا فى
حديث لا تنقض اليقين وبالجملة ادلة الاحتياط تشملها مما نحن فيه
والحكم بمنع الاحتياط لا بد من دليل محكم يثبت هنا التاسع من اقسام الجمع ما
لا يكون له شاهد مطلقا ويكون خروجا عن كلا الظاهرين وعدولا عن المتبادر
فى كل واحد من المتعارضين مثل ان يكون احدهما ظاهرا فى وجوب شئ
والاخر ظاهرا فى حرمة ذلك الشئ او يكون ظاهر احدهما مطلوبية فعل شئ
وظاهر الاخر مطلوبية تركه فيحمل الوجوب ومطلوبية الفعل على الاباحة
والحرمة والمطلوبية الترك على الكراهة من غير مستند يكون حجة بل
بمجرد الجمع وهذا وان لم يرد فيه الثانى من الاشكالات الا انه يرد فيه
من الاشكالات الثلثة اما الاشكال الاول فلان هذا الجمع طرح
الدليل ومنع عن العمل بمقتضاه وهو ظاهر واما الاشكال الثالث فلعدم
استناد الفتوى الى حجة شرعية ونصه بينته نعم لو حصل الظن بهذا
الجمع من جهة وسبب فرضنا يمكن ان يقال بان المظنون ان الحكم كذا
واما الاشكال الرابع فلان العمل بهذا العنوان غير مستند الى حجة
من الشرع الا فى صورة الظن بالارادة واما الاشكال الخامس فاشكل لان

وهو حكاية الوضوء وحكمه لانا نقول ان اعتبرت عموم اللفظ صح كلامكم اختصاصه بالوضوء وان اعتبرت صح

مما سبق

لان الرواة سئلوا عن خصوص ما نحن فيه بقولهم احدهما واخرتها عن الاخذ فامرهم الشارع بالبناء على الترجيحات ولم يحيل اليهم بحكاية الجمع اصلا نعم ان حصل من القرينة الظن بالمراد فهو امر اخر فتامل هذه الاقسام التسعة من الجمع ما سنح بخاطري الفاتر

واما غيرها من اقسام الجمع فلو كان ستحفظ لكان يعلم حاله مما ذكر

والحمد لله رب العالمين

ياس بالاخذ

هو الموفق

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتي

الحمد لله رب العالمين حمدا كثيرا كما هو اهله ويستحقه والصلوة على محمد واله الطاهرين اوليائه وحججه نشكره على ما هدى وعلى حفظه ايانا عن الهلكة والردى ونسئله ان يكون ذلك على ما يحب ويرضى وان يقيمنا على دينه القويم وصراطه المستقيم بفضله العظيم ولطفه العميم انه حليم كريم رؤف رحيم قوله فمن كان اه اعلم ان الاحكام الشرعية باسرها توقيفية موقوفة على الثبوت عن الشرع بالبديهة واما موضوعاتها وهي عبارة عن افعال المكلفين وما يتعلق بها وبعبارة اخرى مجموع معاني الفاظ الايات والاخبار الواردة في بيان الاحكام غير نفس الاحكام فليست بتوقيفية بل يجوز الرجوع فيها الى غير الشرع من العرف واللغة والعقل وقول اهل الهيئة والاطباء واهل الخبرة وامثال ذلك وبنينا على الجواز في الفوايد نعم اذا كان الموضوع من العبادات اعني ما لا تصح شرعا الا بالنية فهي ايضا توقيفية موقوفة على الثبوت عن الشرع بالبديهة اذ هي هيئة مستحدثة من الشرع فكيف يمكن معرفتها من غير الشرع وجميع ما ذكر مسلم عند الاخباريين والمجتهدين لنهاية وضوح ادلته وعرفت مما سبق ان الحكم الشرعي لا يجوز المسامحة فيها ولا يبتنى على الظن بل لا بد من العلم واليقين كما في الاخبار والاجماع والعقل لان الحكم الشرعي حق من الشارع وظننا ظن وممن يجوز عليه الخطاء وكون الثاني هو عين الاول وانه هو هو بعينه بديهي الفساد سيما على اراء الشيعة من كون حكم الله تعالى واحدا على ما نطق

به اخبارهم وورد من الائمة التشنيع على من قال بتعدده بحيث لا يخفى على علماء اهل السنة فضلا عن الشيعة وورد عنهم صلوات الله عليهم انه كما كان الله واحدا والرسول صلعم واحدا كذلك الشرع والدين بل امير المؤمنين عليه السلام قال في خطبته التي يحصل القطع بانها منه لانها فوق كلام المخلوق عند المخالف والمؤالف بالغ في التشنيع عليه وبالجملة كون الظاهر عين الحق واليقين بديهي الفساد فضلا عن ان يكون ممن يجوز عليه الخطاء عين من لم يجز عليه ومن يكون متشرعا عين الشارع فلا بد في مقام الحكم شرعا من حصول نفس الحكم الشرعي ان امكن والا فما يقوم مقامه عند الشارع وما هو محسوب لديه مكانه ان وقع الخطا ولا بد من ثبوت ذلك ايضا من الشرع بلا شبهة ووجه ظاهر من تلك الادلة والثبوت لو كان ظنيا فيرجع المحذور وهو ان ظن من يجوز عليه الخطا ليس نفس الحكم الشرعي بالبديهة وكونه قائما مقامه محسوبا بمكانه يتوقف على الثبوت من الشرع فيدور او يتسلسل او ينتهي الى العلم واليقين وهذا واضح ولوضوحه اختار الاخباريون طريقتهم وتحاشوا عن الاجتهاد وحرموه وحرموا العمل بالظن والتقليد في نفس الاحكام لكونه مثل الاجتهاد ظنيا ولورود المنع منهما مع الحاجة الى شرايط الاجتهاد لكونها فرعه بل قالوا بكون الكل بدعة وقوع العامة ومن هذا نسبوا القديميين والمفيد ومن بعدهم الى ما نسبوا وادعوا علمية الاحاديث الواردة في الكتب المعتبرة على اختلاف في الاعتبار لان بعض تلك الكتب معتبر عند بعضهم دون بعضهم وما اختاره الاخباري حق لا محيص عنه بشرطين احدهما كون مرادهم من العلم معناه المعروف وهو الثابت الجازم المطابق للواقع اذ لو كان مرادهم ما يجتمع مع تجويز النقيض على ما ادعاه بعض متاخريهم ليرجع المحذور المذكور جزما اذ ما يجوز معه النقيض ليس عين الحكم الشرعي لانه حق من الشارع وهذا يجوز عليه الخطا وممن يجوز عليه الخطا وكون احدهما عين الاخر فيه ما فيه وكونه قائما مقامه ومحسوبا بمكانه

بدليل يجوز خطائه يدور او يتسلسل فلا بدّ من الانتهاء الى ما لا يجوز خطاؤه ولا
يجوز نقيضه اصلا وراسا وهذا هو الواضح المذكور فلا محيص بالبديهة عن العلم
بالمعنى المعروف مع انه معناه لغة وعرفا ولذا لا يجوز ان يقول اليهودي علمت ان
رسولنا ليس بحق وان المشرك علم ان الله تعالى متعدد وان الملاحدة علم كذا وكذا النبي
بل هو كفر لتضمنه الاعتراف بمطابقته اعتقاده الكفر الواقع للواقع وعرفت
ان الفاظ الاحاديث يرجع فيها الى العرف واللغة وغيرهما بتصريح الاخبار
ايضا مع ان الظاهر من كثير من النصوص المنع عن العمل بغير الحق وغير اليقين
وما يجوز خلافه فلاحظ وثاني الشرطين ان يكون العلم المذكور يحصل من
احاديث الكتب المعتبرة مع ان تلك الاحاديث رواه غير المعصوم عن غير معصوم
اخر عن غير معصوم اخر وهكذا الى ان ينتهي اخرهم الى المعصوم ع وهكذا حصول
العلم المذكور من خبر غير معصوم ليس بديهيا بالبديهة وغير البديهي يحتاج ثبوته الى رواية
دليل يورث العلم المذكور ولا ما يجوز نقيضه لما عرفت وعدم العصمة
مانع عن حصوله لان غير المعصوم الواحد يجوز عليه الخطاء وليس الغفلة
والاشتباه محالين بالنسبة اليه وان اسلمنا انه ما كان يكذب عمدا مع
انه ورد في الاخبار المتواترة عنهم صلوات الله عليهم قد كثر علي الكذابة
وانه لا يخلو احد من ائمتنا عليهم السلام عن كذاب يكذب عليهم وان المغيرة
بن سعيد وابا الخطاب دسّا في كتب اصحابهم ع احاديث لم يكن حدثوا بها
وامثال هذه العبارات فان كان الحال بالنسبة الى غير معصوم ع واحد كذا
فما ظنك بجماعة منهم اخذ واحد منهم عن الاخر مع ان المحمدين الثلثة ره المحدثين
لا شبهة في جلالتهم وعدالتهم وتقدسهم وتفقههم ومهارتهم
ومع ذلك صدر منهم اشتباهات وغفلات فما ظنك بغيرهم
مع ان كل واحد من المحمدين الثلثة ره ما كان يحصل له العلم من رواية رواة
الاخبار منهم بواسطة انه روى بل كان اعتماده على انتخاب نفسه وكثيرا
ما كان يرد رواية الاخر كل ذلك نراه بالمشاهدة وكذا الحال بالنسبة الى

ما

سائر فقهائنا القدماء والمتاخرين فانهم ما كان يحصل لهم العلم برواية احد
من المحمدين الثلثة بل كل مع نهاية خبرتهم بالاخبار ومهارتهم فيها وقرب عهدهم
بها فما ظنك باحوالنا وبالجملة كتبت في رسالتي في الاجتهاد موانع كثيرة
لا تحصى كل واحد منها يمنع حصول العلم المذكور فما ظنك باجتماع الكل هذا كله
بالنسبة الى خصوص سند تلك الاحاديث واما متونها فلا يحصل العلم المذكور
بكونها عين كلام الشارع لان الشيعة مجمعون على جواز الرواية بالمعنى فلعل
المتن من احد الرواة بل كل راو يحتمل ان يكون نقل كلام من روى عنه بالمعنى وكون
روايتهم بالمعنى يؤدّي عين مراد المعصوم ع بعنوان العلم المذكور واين
هذا مع انا راينا كثيرا ما وقع في اخبارنا تقديم وتاخير وسقط واشتباه و
تحريف وتصحيف الى غير ذلك فجاز ان يكون في غير ما عثرنا عليه ايضا وقع
ما وقع فيما عثرنا عليه وحصول العلم المذكور بعدم الوقوع واين مع انا اثبتنا
في الرسالة موانع شتى بحسب المتن ايضا اشرنا ههنا اليها في الجملة واما
الموانع بحسب الدلالة فلا تحصى ايضا كثرة اثبتناها في الرسالة واشرنا
الى جميع ذلك في الفوائد ونقول ههنا الدلالة اما بالقرينة او بغيرها و
القرينة في الغالب ظنية لا يحصل منها ازيد من الظن مع ان حصول العلم
المذكور منها فيه ما فيه مع انه يجوز ان يكون نفس القرينة حدثت من الحوادث
مثل تقطيع الاحاديث اذ احاديثنا كلها مقطعة من الاصول او من توهم
الراوي او النساخ او من تغيير المجلس وامثال ذلك وحصول العلم المذكور تغيرهم بعد المجلس
واين واما غير القرينة فلا شك في انه وضع الواضع او وضع الاصطلاح
ولا شك في ان كثيرا من الالفاظ لا يحصل العلم المذكور بالوضع والاصطلاح
ولا شك في ان المعتبر هو اصطلاح التخاطب وهو اصطلاح المعصوم ع
مع الراوي كما حقق في الفوائد وكثير من الالفاظ اصطلاحنا معلوم الا انا لا
نعرف انه اصطلاح الشارع مثل الالفاظ التي هي اصطلاح المتشرعة
معناها الحقيقي معلوم ولا ندري ان الشارع اصطلاحه كان اصطلاح

المتشرعة ام اصطلاح اهل اللغة فيها وكثيرا من الالفاظ عكس ذلك
بان اتحاد الاصطلاح معلوم لكن لا نعرف الاصطلاح والدلالة مثل صيغ
الالفاظ وادوات العموم وامثال ذلك فلا بد من ثبوت الوضع والاصطلاح
ثم ثبوت اتحاد الاصطلاح لوقوع الشك في الامرين جميعا لكثرة الاستعمال
في معان كثيرة ووقوع النزاع من العلماء ووقوع النزاع في اتحاد الاصطلاح
ايضا هذا مع ان المدار في الالفاظ على قول اللغوي والنحوي والصرفي و
امثالهم مع ان ايمانهم لم يثبت بعد فضلا عن عصمتهم وكذا الحال في اصل
وامثاله مما لا محيص عن اعتباره لاثبات اصطلاح الشارع وغيره واما
الالفاظ التي لا شبهة في اتحاد اصطلاحنا مع اصطلاح المعصوم ع كما
لا شبهة لنا في المعنى الحقيقي باصطلاحنا مثل لفظ القيام والقعود و
امثاله فالتامل في انه هل كانت في كلامهم خالية عن القراين المانعة عنه
ام لا والعلم المذكور لا يحصل لنا بالخلو عن القراين الحالية والمقالية جميعا
كيف وغالب اخبارنا يظهر معناه من ملاحظة خبر اخر او دليل اخر فيحتمل
ان يكون غيره ايضا كذلك وان الغالب كان له قراين اخرى غير ما اطلعنا
عليه وبالجملة ما ذكرنا وامثال ما ذكرنا يمنع حصول العلم المذكور بالمراد
كما اثبتناه في الرسالة مع ان الاحاديث قلما تخلو عن التعارض بينها او بينها
وبين غيرها من الادلة ولا يحصل العلم المذكور بعلاج التعارض من وجوه
شتى ذكرناها في الرسالة مثل ان الاخبار الواردة في العلاج في غاية
الاختلاف كما وكيفا وترتيبا بحيث لا يتاتى الجمع والترجيح بوجه قطعي
وكذا لا يتاتى معرفة الاعدل والافقه والمشتهر بين اصحاب الراوي
والتقية في زمانهم الى غير ذلك مما لا يعرفه الكليني ره فما ظنك بنا فمع هذه
الموانع الكثيرة بحسب السند والموانع الكثيرة بحسب المتن والموانع
الكثيرة بحسب الدلالة والموانع الكثيرة بحسب علاج التعارض كيف
يمكن دعوى العلم المذكور على انه على تقدير فقدان الموانع المذكورة

وكثيرا من الالفاظ لا نعرف تحقق الاصطلاح جميعا مثل صيغة الامر والنهي وما دخل والكنايات والمشتقات ... دام ظله

باسرها

باسرها فحصول العلم المذكور من خبر من يجوز عليه الخطاء ليس بديهيا بالبديهة
ولا يدل عليه دليل يورث العلم المذكور بالوجدان والمشاهدة لان ذلك
العلم حصوله من خبر الواحد بضميمة قرينة يقينية عقلية واين هي اذ
ليست في نفس الخبر ولا في الخارج ايضا بالمشاهدة ولو كانت قرينة
ظنية فالظن لا يغني من الحق شيئا وكذلك القرينة العلمية التي يجوز معها
النقيض كما عرفت فاذا كان حال هذه الاخبار مع قطع النظر عن الموانع
المشار اليها كما ذكر فما ظنك بحالها مع وجود تلك الموانع التي لا تحصى مع
الاختلالات المحسوسات المشاهدة كما اشرنا في الرسالة وفي الفوائد
العلاج وما اشرنا اليه ههنا انما هو اشارة الى نادر منها بالاشارة الى
لان العاقل يكفيه الاشارة فالمجتهدون لما اطلعوا بعنوان التفصيل
على ما اشرنا اليه وما لم نشر وعاينوها وشاهدوها بحيث لم يخف عليهم
وعلموا ايضا ان الاحكام الشرعية لا بد ان يكون يقينية كما عرفت اعتبروا في
معرفة الاحكام كل ما له دخل ومدخلية في فهمها والوثوق به مما علموا ان
له مدخلية او ظنوا او احتمل عندهم المدخلية بحيث لو لم يراعوه لعله لم
يتحقق خلل وجعلوا تلك الامور شرائط الاجتهاد وبذلوا جهدهم في معرفة
الحكم الشرعي على سبيل اليقين وما جوزوا غير ذلك لما عرفت من الدليل وان لم
يجوزوا لغير المجتهد العمل بفهمه والبناء على ظنه وفي الحديث ان من لم يعلم
الحكم ومع ذلك يحكم فانه من اهل النار وان كان حكمه حقا وسيجيء ايضا في
مبحث القضاء والفتوى ما سيجيء وبعد الشروع في الاجتهاد الى ان يصل
الى احد اليقينين المذكورين يظهر اختلالات لا تحصى كل واحد منها مانع عن
حصول اليقين جزما وان كان يقين العمل فلا بد من سد تلك الاختلالات
وعلاجها بالوجه المنقول شرعا كما اشرت الى الاختلالات والى العلاج في
الفوائد فيا اخي عذر الاخباريين ما عرفت ووجه اختيارهم طريقتهم وعذر
المجتهدين ووجه اختيارهم طريقتهم ايضا قد عرفت فعليك بامعان

انما اكتفى بالاشارة لان التفصيل ... منه دام ظله

النظر واختيار ما هو عندك اظهر وعذر المجتهدين في التقليد ايضا مضافا
الى ما استعرف في تقليد الميت مضافا الى آية فلولا نفر الخبر لانفاء في التقليد
كما لا يخفى على المتامل وكذا الاخبار الدالة على صحته بل وجوبه ايضا قوله
وان لم ياتوا اه ان كان له دليل على جواز تقليده كان المناسب ان يقول
مع الدليل الشرعي على جوازه فالوا بعد من الجواز وخالفوه كما هو طريقته وان
لم يكن له دليل شرعي كما هو ظاهر بل لا شك فيه فعدم الدليل يكفي بل اقوى دليل
اظهر منه وابين لان الحكم الشرعي توقيفي بالضرورة لانه حكم الشارع و
حق وفتوى الميت ممن يجوز عليه الخطا كما عرفت وكون احدهما عين الاخر
فاسد قطعا وان لم تسلم القطع مع بداهته نقول غير مقطوع انه هو
بعينه بالبديهة وكونه محسوبا امكانه يتوقف على الثبوت بالبديهة وعدم
الثبوت يكون من الدليل بالدليل بالبديهة هذا مضافا الى ما ثبت بالتواتر وعدم
جواز التقليد وعدم الاكتفاء بالمظنة وعدم اليقين وغيره مما عرفت خرج ما خرج
بالدليل اليقيني وبقي الباقي والعقل ايضا يمنع ارتكاب شبهات الفتاوى
من قبل الشرع وغيره يظهر من الشرع الرضا ثبت حجية ظن المجتهد لنفسه
ولمن اعتقده باجتهاده وتقليده لا لغيرهما ومجتهدا وعاميا لم يقلده بل
يحرم عليهما العمل وايضا الحجية دائرة مع بقائه فلو شك حرم عليه وعلى
مقلده ايضا وكذا لو ظن خلافه هذا مع ان الاصل عدم حجية ظن كل شخص لا
ان الاصل حجية ظن كل شخص في الحكم الشرعي فان قلت لعل مراده خلاف
ظاهر عبارته وهو ان ما دل على جواز التقليد يشمل قوله ايضا قلم فرق قلت
فيه مع ما عرفت ان مستند المقلد في تقليده ليس نفس التقليد لانه دور محال
وهو يعلم بالبديهة ان حكم الشارع حق من الشارع وان فتوى الفقيه
فتوى يجوز عليه الخطاء ويرى ان الفقهاء في غاية الاختلاف في اكثر
الاحكام كما عرفت اعترف المص فتكون فتوى واحد منهم محسوبا بامكان حكم
الشارع لا بد من ثبوته ودليل اخر وهو انه يرى ان مدار غير الفقيه من

المسلمين في الاعصار والامصار على الرجوع الى الفقيه وحصل له بالتظافر
والتسامع ما حصل له بالنسبة الى ضروريات الدين مثل نجاسة روث
غير ماكول اللحم وانفعال الماء المضاف وغير ذلك وهذا المعنى كيف يحصل له
في تقليد الميت مع انه يسمع والعلماء ان الشيعة لا يجوزونه بل نقلوا عنهم
ان المنع عنه من ضروريات دينهم وان العامة يجوزونه وذلك من جهة قولهم
بالقياس يقيسون الميت بالحي بظن عدم التفاوت واستبعاد الفرق
مع اشتراكهم في العلل المستنبطة في كون فتواهم حقا بحسب الظن وقبل ما
ويطلع على فتوى ميت وبعضهم يسمع البتة ما نسب الى الشيعة لانه اشتهر
اشتهار الشمس فان قلت الاخباري يمنع التقليد وينكره فكيف
يحصل لهم الضرورة قلت انكاره باللسان خاصة ونزاعه لفظي بلا
شبهة والا فلا شبهة في ان مداره على ما هو طريقة المجتهدين بحيث لم تقع
للاطفال فيه فضلا عن النساء والجهال مع ان الفقيه فقيه الشيعة
ان كان يحصل الظن وقوله وانه حجة لاجله لا اجره لا يكون حجة لما عرفت فان
قلت الاخبار الدالة على جواز التقليد يشمل الميت ايضا والاستصحاب
ايضا يقتضيه قلت اولا ان العام كيف يتيسر له الاستدلال بها مع كون
حجيتها معركة للاراء بين العلماء فان خبر الواحد ظني سندا ومتنا ودلالة
وعلاجا للتعارض اذ ورد مذمة التقليد في الايات والاخبار ايضا بل
عرفت ان في كل واحد من السند والمتن والتعارض اختلافات لا تحصى بل ان
جماعة من الفقهاء الى عدم الحجية اصلا وجماعة الى حجية خصوص الصحيح
وجماعة ضموا به الموثق ايضا وجماعة الحسن ايضا وجماعة القوي ايضا الى غير
ذلك من المذاهب المتشتتة التي لا تحصى والاستصحاب ايضا وقع بالنسبة
اليه ما وقع حتى انكره جماعة وعظماء المتاخرين في امثال زماننا فالعامي
كيف يمكنه الخروج عن العهدة بالنسبة الى ما ذكر فضلا عن ان يكون حصل
له العلم بحيث يخالف الفقهاء ويحكم بفساد ما قالوا من حرمة تقليد الميت

بل المجتهد ما يمكنه ذلك اذ الاخبار لا تشمل الا ما يحكم به الفقيه وحين
ما هو حاكم به ومفت ومعتقد له لا ما لا يظن ولا يعتقده ولذا لو حصل
له التردد بعد ما افتى والشك فيه والتوقف لم يؤمن بتقليده فيما افتى
به سابقا بل حرم تقليده كما جزما ولم يكن فتواه حين الشك داخلا في
عموم تلك الاخبار جزما ولان المفهوم منها ليس الا ما ذكرنا وهو المتبادر
وليس الحجة الا ذلك مضافا الى ان الاطلاقات لا عموم فيها فينصرف
الى الافراد المتبادرة خاصة فاذا كان الشك غير داخل فكذلك وهو
بمعناه لان حكم الفقيه وفتواه ليس الا ظنه وهو العلاقة بالبديهة فاذا
مات انعدم ظنه بالبديهة فانقطعت العلاقة بينه وبين الحكم الشرعي
بالبديهة على حسب ما عرفت والظن انما هو الصورة الحاصلة في
ذهنه فحين الشدة والاضطراب حالة النزع لا يبقى تلك الصورة
قطعا بل وحين النسيان والغفلة ايضا فما ظنك بما بعد الموت حيث
صار ذهنه جمادا لا حس فيه وترابا فكيف يبقى هذه الصورة لانه لعل
ظنه حصل عن وجه وهو فارق الجسد لانا نقول القدر الثابت المحقق هو
الحاصل في ذهن اخر هذه الصورة يكون الاصل عدمه وكذا في الروح
والنفس بل الثابت عدم الحدوث بل انه لا يكشف له الا ما كشف الله له و
انما ينكشف الاشياء على النفس وهو مع كونه خلاف ما يظهر من الاخبار من
ان الميت يخفى عليه الامور ليس تلك الصورة بالبديهة ويحتمل الموافقة
والمخالفة لما ظنه على حد سواء من دون ترجيح ولا استصحاب لانه
يشترط فيه الاثر اليقيني وبقاء الموضوع واحتمال البقاء ذلك الاثر وان فرق
بين العدم السابق والعدم اللاحق اذا لم يكن استصحاب هذا على ما هو
ظاهر وبين ومحقق ومسلم والاعتقاد يحصل في الذهن البتة سواء كان
الروح ام لا فلا يناسب الا بالة الذهن ولو منع ذلك منكر نقول حصول الاعتقاد
للنفس حادث يكون الاصل عدمه ومجرد ثبوت احد الامرين لا يثبت احدهما
بالبديهة

بالبديهة والمستفاد من الادلة ان فتواه حجة ما يكون مفتيا معتقدا
ولم تظهر انه معتقد بل ربما يكون جازما بخلافه فان قلت مطابق ظنونه باق
على البقاء ايضا لا ينفع لانه محض احتمال كما لا يخفى فليس مستند العامي بالبديهة
وبما ذكر ظهر الاستصحاب ايضا وبعد اللتيا والتي كيف يكون للعامي التمسك
بها في رد الفقهاء ثم تقليدهم مع عدم تجويزهم لا يقال حال الميت لعله حال
الفقيه الغائب لاحتمال رجوعه لانا نقول اجماع المسلمين في الاعصار والامصار
التمسك بقول الفقيه بعد غيبته عن نظر المقلد بلا شبهة والفقهاء
ايضا مجمعون على ذلك واخبارهم ناطقة به ودالة عليه والاستصحاب
ايضا جار فيه اذا عرفت ذلك فاعلم انه اذا لم يمكن الوصول الى المجتهد الحي
او لم يكن لم يسقط التكاليف بالبديهة لبقائها بالضرورة من الدين فلا بد من الاحتياط مهما امكن ان قصر في تحصيل الاجتهاد والمجتهد وان
لم يقصر وافهما تيسر وان لم يمكن ويتيسر بان يكون القول متعددا ولا يمكن
الجمع بينها يتعين لهم العمل باحدها تخييرا الا ان يكون احدها هو المشهور
فيترجح لهم اختياره لان ما اجتمع عليه افكار السليمة ابعد عن الخطاء
وكذا الحال لو كان احد الفقهاء عندهم اعلم واعرف واوثق او لا يجدون
الا قولا واحدا تعين لهم القول به عينا ولا محيص لهم عنها لما عرفت عن البداهة
وهذا ليس بتقليد بل باب الاحتياط اللازم لما عرفت وهو غير الاجتهاد و
التقليد كما لا يخفى لان الحكم ان عرف لهما فلا معنى لجعله احتياطا وان لم يعرف
فان ادخل في الدين عمدا فتشريع حرام وان لم يدخل فيه اصلا بل فعل احتياطا
للدين او ادخل فيه ومن هذا انه يظهر من العقل والنقل كونه مطلوب الشارع
والنقل هو الاخبار المتعددة مثل قولهم صلوات الله عليهم احتط
لدينك بما شئت وغيره بل بتتبعها يكشف بعنوان القطع مع كونه البتة
في الاعصار والامصار وهو واجب على من لم يجتهد ولم يقلد المجتهد فيما
اذا علم التكليف المجمل يقينا وانحصر الامتثال الشرعي والعرفي في فعله

ومستحب على المجتهد فيما اذا رجح بحيث يعتمد عليه الا ان الاحتياط اولى عنده ومن اراد البسط في المقام فعليه بمطالعة رسالتنا المبسوطة في تقليد الميت **قوله** على اصول مبتدعة الخ الاصول المتداولة بين الفقهاء منها اصل البراءة وهو ثابت بالعقل والكتاب والسنة المتواترة والاجماع والاستصحاب وهو مسلم عند المصنف وكتبنا رسالة مبسوطة في ذلك وفي اقسامه **ومنها** الاستصحاب وهو ثابت ايضا بالاخبار المستفيضة والاستقراء المفيد للظن المتاخم للعلم والظاهر انه مسلم عند المصنف والمشهور بين الاصحاب بحجيته مطلقا وربما قيل بكونه حجة في موضوع الاحكام دون نفسها واختاره الاخباريون وكتبنا ايضا رسالة مبسوطة في ذلك وفي اقسامه **ومنها** اصالة العدم وهي شعبة من الاستصحاب على ما ربما مال احد فيها **ومنها** كون الاصل في الاستعمال الحقيقة وهو على قسمين قسم يكون المعنى الحقيقي معلوما والاستعمال غير معلوم وهو حجة بالبراهين العقلية والنقلية مسلم الحجية عند جميع العلماء حتى الاخباريين والمصنف وقسم يكون عكس ذلك وهذا حجة عند المرتضى ره وبعض القدماء والمشهور ان الاستعمال اعم من الحقيقة وقيل برجحان المجاز وتفصيل ذلك مع الادلة التي اشرنا اليها يظهر من الفوائد الحائرية وغيرها من تاليفاتي **ومنها** كون الاصل في تصرفات المسلم وافعاله الصحة وهو اجماعي ثابت من الاخبار وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار **ومنها** الظاهر من الراجح فانهم ربما يطلقون الاصل ويريدون ذلك فكل موضع يكون الظاهر فيه معتبرا يكون معتبرا بلا شبهة مثل قول الفقيه الظاهر من هذا الحديث كذا او ظاهر هذا اللفظ كذا او ظاهر هذه العبارة كذا وامثال ذلك مما هو معتبر عند جميع الفقهاء حتى الاخباريين والمصنف ره وبينا وجه الحجية والاعتبار في الفوائد وغيرها من تاليفاتي واما الراجح فمثل رجحان حديث على حديث او دليل على دليل او قول لغوي على قول لغوي اخر او غير لغوي وامثال ذلك مما هو معتبر عند الجميع حتى الاخباريين

والحكم

والحكم او معتبر عند المجتهدين خاصة وان كان الاخباريون والحكم ايضا يوافقونهم في العمل ومدارهم جميعا عليه وقد اثبتنا وجه الاعتبار في رسالتنا في الجمع بين الاخبار وفي الفوائد وغيرها فلاحظ اذ ذكرنا وجوهها اشرنا الى وجه واحد هنا بالاشارة الاجمالية وهو ان كل موضع يكون البناء فيه على الظن ويكون هو حجة فيه اذا وقع التعارض بين الدليلين او ازيد ويكون احدهما او احدها راجحا يكون الطرف المقابل للراجح مرجوحا البتة ولا خفاء في ذلك والمرجوح موهوم والشك لا يمكن ان يصير حجة ومعتبرا فكيف ان يكون الوهم حجة ومعتبرا على ان ما دل على حجية الظن يشمل الراجح ايضا قطعا وشموله للمرجوح غير ظ وان لم نقل بظهور العدم لان الاصل عدم كون الظن حجة الا ما ثبت كما حققناه فيما سنشير اليه اجمالا مع ظهوره في نفسه هذا وظاهر انه لا يمكن التعارض بين اليقين واليقين سيما و ان يكون احدهما راجحا والاخر مرجوحا ثم اعلم انهم يطلقون الاصل على الدليل والعمومات والقاعدة الشرعية وربما لا يخفى على بعض حيلهم وعموماتهم ومنشأ قاعدتهم فيتوهم من جهة خفائه عليه انه لا اصل له و انه بدعة في الدين وربما لا يخفى الا انهم لا يتفطنون ولا يتفرسون وهذا هو الاكثر كما انهم ربما يطلقون الاصل على ما يتشعب من الاصول المذكورة ولا يتفطن بعض هؤلاء والا فالاصل الذي يكون بدعة غير موجود في كلام الاصحاب اصلا ورأسا كما هو غير خفي على المطلع الفطن **قوله** قياسات عامية الخ اتفق علماؤنا رضوان الله عليهم على حرمة القياس بل صارت من ضروريات مذهبنا وحكي عن ابن الجنيد ره انه كان يقول بحليته ثم رجع عنه فظهر انها كانت ضرورية في زمانه او قبل رجوعه ثم لا يخفى انه كما يحرم القياس والتعدي عن مدلول النص مطلقا كذا يجب التعدي عن مدلول النص قطعا لا من جهة القياس بل بدليل اخر شرعي وبناء الفقه واوله الى اخره على التعدي عن مدلول النصوص الواردة فيه مثل التعدي عن الحكم

الى مفرد معين الى الجميع فان افعل مثلا بحسب اللغة والعرف موضوع للخطاب الى مفرد مذكر حاضر والمتبادر منه ليس الا ما ذكر ومع ذلك اذا رأيناه في نص ومقام حكم وتكليف ما نقتصر على معناه بل نتعدى الى كل مكلف ومعظم التكليفات ثبت كذلك بان نتعدى من المفرد الى الجمع ومن الحاضر الى الغايب وبالعكس ومن الرجل الى المراة وبالعكس ومن كل واحد منهما الى الخنثى والخصي وكذا ربما نتعدى الى الصبيان ايضا وكذا نتعدى من العالم الى الجاهل وبالعكس وكذا الى الناسي وبالعكس وكذا الغافل والنائم وغيرهما وكذا الحال بين المختار والمضطر والمسافر والحاضر والمسلم والكافر والعربي والعجمي والاعرابي وغيره والبلدي وغيره الى غير ذلك وكذا نتعدى من الثوب الى البدن وبالعكس ومن كل منهما الى ساير الاجسام وبالعكس وكذا نتعدى من البول الى الروث وبالعكس ومن نجاسة الى نجاسة اخرى بل ونجاسات وكذا نتعدى من حكم الى حكم اخر وجميع ما ذكر وامثاله خروج عن مدلول النص البديهي الا انه لدليل شرعي وكذا لا يكون الخروج في المقامات المذكورة بعنوان الكلية بل دائر مع ذلك الدليل ولو لم يكن لم نتعد جزما ويكون التعدي حراما وقياسا وان كان اللفظ في العبارة مثل موضع التعدي بعينه من دون تفاوت وربما يخفى ذلك الدليل على بعض او لا يتفطن به فيتوهم كون التعدي قياسا حراما او يطعن على المتعدي وان كان جميع الفقهاء او اكثرهم وحاشاهم عن القياس كيف وهم رضوان الله عليهم طعنوا اطرافهم في الطعن على من يقول بالقياس وصرحوا بانه هالك ومهلك للناس وبالغوا اشد مبالغة وجعلوا ذلك اشد تشنيع على العامة نعم ربما ذكروا القياس لاغراض اخر لا انه دليلهم وان اعتمادهم في حكمهم عليه ومع ذلك لا مانع من ان يكون بعض منهم في بعض المقامات يعتقد كون التعدي واجبا غير قياس ويكون اخطأ في اعتقاده لكن الاصل في تصرفاتهم الصحة سيما في مثل المعنى

فيه

فيه والظاهر ايضا انه صحيح وغالب المواضع التي طعنوا بالقياس وجدنا بعنوان اليقين انه ليس بقياس اصلا لاطلاعنا على دليل التعدي وجزمنا بان الطاعن اما قاصر او غافل او معاند وقد ظهر لنا المعاندة في بعض الطاعنين غاية الظهور والا لما كنا نجوز ذلك اذا عرفت ذلك لما ذكرنا فلابد من بذل الجهد في معرفة القياس وغيره مما لا يشبهه والتميز بين التعدي الواجب والتعدي الحرام فان قلت لا نسلم التعديات التي ذكرتها سوى التعدي من الحكم من الواحد الى الحكم على الجميع لقوله صلى الله عليه واله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قلت في مبحث انفعال ماء القليل اذا اطلعت على خبر يتضمن انفعاله بنجاسة معينة مذكورة فيه مثل العذرة او ولوغ الكلب تحكم حكما قطعيا بعدم الفرق بينها وبين ساير النجاسات وكذا اطلعت على خبر ان الفارة الميتة لا تنجسه تحكم حكما قطعيا بعدم الفرق بينها وبين غيرها من النجاسات وتحكم بالتعارض مع انه لا تعارض اصلا وتخرج كلا الخبرين وتجمع بينهما بالكراهة مع انها ليست مدلول احد الخبرين فتتعدى من البدي عن مدلولهما وتاخذ بالثالث ولا ترضى في مقام الجمع ان يكون كل منهما مختصا بموضعه وفي البئر اذا اطلعت على خبر يتضمن نزحها للعذرة بمقدار معين لا تحكم بان غير العذرة مثل العذرة حتى في بول الرجل لا تحكم بان بول المراة ايضا كذلك وفي بحث النجاسات اذا ورد في خبر ان الرجل يغسل بوله عن ثوبه او جسده تحكم قطعا ان بول المراة كذلك وكذا الحال اذا ورد ان الرجل يغسل منيه او دمه تحكم ان المراة ايضا كذلك وايضا في النجاسات غالبا ورد الامر بغسل الثوب فقط فتحكم بان البدن وغيره ايضا كذلك او الامر بغسل الجسد فقط وتحكم بالعموم او الخارج عنها فتحكم كذلك وايضا ربما ورد الامر بغسل البول من حيوان تحكم ان الروث كذلك ايضا وبالعكس وربما لا تحكم مثل بول وروث البغل والحمار وايضا يجب ذلك بالغسل تتعدى الى حرمة الصلوة معه وحرمة الاكل وشربه واكل الاناء وطيا

على واحد

الذي
الفرس

والمايعات الملاقية لها وغير ذلك مع انه لم يرد شيء مما ذكر في خبر وعلى فرض
الورود نحكم بلا توقف على ملاحظته وكونه لاجله مع ان الحكم قطعي والظن
لا يصير مستندا للقطع وجميع النجاسات ثبوتها من الامر بالغسل مع ان
النجاسة ليست بمعلومة لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما فالاولان ظاهران
واما الالتزام لا بد فيه من اللزوم وليس وكذا فاغسلوا وجوهكم واين كمر في
الوضوء لا يفهم النجاسة وكذا الغسل وغيره وكاوامر المولى عبده بالغسل
لا يفهم منه النجاسة وان كان من المتشرعة مع ان النجاسة حكم شرعي
قطعا فكيف يصير مدلول لغة العرب وليس منقولا شرعيا قطعا لما عرفت
ومثل الامر بالغسل شرب ما وقع فيه والوضوء منه وعلى فرض ان ورد في
الحديث ان الشيء الفلاني نجس لم يرد في حديث ان النجاسة الشرعية ما
هو وبالجملة ماذكرناه اشارة والفطن في الاخبار يكفيه الاشارة واما
حديث حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ففيه انه لم يظهر سنده ولا اعتباره
ولا دلالته لاحتمال ان يكون المراد على جماعة ذلك الواحد لكي لا يتحقق التخصيصات
او التفصيلات الخارجة عن الحد لا ان الجاهل ليس كالعالم في موضوعات الاحكام
باسرها وفي كثير من الاحكام وكذا الحال بين المتذكر والناسي والمختار والمضطر
والمرأة والرجل والمسافر والحاضر وغير ذلك مع انه ص ما قال على الجميع بل
قال على الجماعة وهو في مقابل الواحد اي حكمي لا يكون مقصورا على جزئي
حقيقي بل يكون كليا ابدا واما ان الكلي كيف كان فلا يظهر اصلا كما لا يخفى مع
ان الحكم بالتعدي قطعي والخبر بعد التسليم ظني فكيف يصير مستنده
مع ان الحاكم بالتعدي اكثرهم لا اطلاع لهم بهذا الخبر كم والمطلع ليس
نظره اليه مطلقا وعلى تقدير كون نظرهم اليه ليس نظرهم مقصورا عليه
قطعا مع ان الرسول صلى الله عليه وآله قال ذلك لكون طريقة الائمة عليهم
طريقته وذلك يتوقف على دليل مع ان الكلام في ان كل تعد لا يكون حراما
بل قد يكون واجبا ايضا والخبر لو صلح للاستناد اليه في بعض التعديات

كيف

مثل الامر بغسل فضلات ما لا يؤكل لحمه م

كيف ثم اعلم ان التعدي اما على سبيل اليقين او الظن والاول اما من العقل
كعدم التكليف بما لا يطاق واجتماع النقيضين والضدين والترجيح
بغير مرجح وان نوع الانسان بخلقته واحدة كما في امرهم ص امراة معينة
لا تدري دمها العذرة او الحيض ان تدخل قطنة الخ او النقل وهو
منحصر في الاجماع البسيط او المركب اذ لم يوجد نص يكون قطعي السند والمتن
والدلالة وخاليا عن جميع المعارضات وقطعي العلاج بل قال المحققون
لا يمكن اثبات حكم من نص الا بمعونة الاجماع وهذا ظاهر على من تفطن
بما اشرنا اليه من التعديات وتأمل في دلالة النصوص على الحكم مع قطع النظر
عن التعديات سيما مع ملاحظة ما دل على حجية ظنون المجتهد والثاني
اما من القياس بطريق اولى والشيعة مجتمعة على حجيته نعم نزاعهم في
طريقها والحق انه الدلالة الالتزامية فلو لم يصل الى هذا الحد لا يكون
حجة ولذا ورد في بعض الاخبار المنع عن العمل بعد ما قال السائل نقيس باحسنه
هذا وربما يكون الدلالة يقينية واما من المنصوص العلة وعندهم في حجيته
خلاف والحق حجيته للدلالة العرفية وهذا اعم من ان يكون العلة مذكورة
او يذكر اه في مقام التعليل واما من القاعدة الثابتة المسلمة مثل كون البينة
على المدعي واليمين على من انكر وان النكول موجب للحكم او القاعدة الواردة
في خبر واحد مثل اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت واما من اتحاد
طريق المسئلتين مثل الحكم بتحريم ذات البعل بالزنى بها بسبب تحريم العدة
الرجعية بالزنى بها للنص على انها بحكم الزوجة فالزوجة اولى فان
الظاهر من الفقهاء انه ليس بقياس اصلا وان المنشأ الفهم العرفي وهو كان
بعد وجود ذلك النص وملاحظته ويعضده تعليق الحكم على الوصف
المشعر بالعلية سيما وهذا الوصف شرط في التحريم بلا ريبة مضافا الى
الاستقراء في كون حكمها حكم ذات البعل في كثير من الاحكام واما من عموم
المنزلة مثل التيمم بمنزلة الطهارة المائية واما من عموم الشباهة كما في

تشبيهات الشارع واستعاراته في مقام ما ظهر من الشباهة في الحكم
الشرعي وان الغرض ان يفهم الراوي ذلك هذا اذا كان جميع وجه
الشبه على حد سواء في الظهور وانصراف الذهن او القدر الذي
يكون كذلك مثل الطواف بالبيت صلوة والفقاع خمر واطلاق الخمر على
النبيذ وغير ذلك وهذا ايضا منشأه فهم العرف واما من عموم البدلية
مثل حكمهم في التيمم بوجوب تقديم اليمنى على اليسرى لانه بدل وغير ذلك
والمنشأ في هذا ايضا الفهم العرفي ويتوقف على تحقيق ذكرناه في الفوائد
قوله كما هو الظاهر من تتبع الخ لا شك في ان الاجماع في اصطلاح الفقهاء
عبارة عن اتفاق جمع يحصل من اتفاقهم اليقين بقول المعصوم ع ولو لم يحصل
العلم واليقين لا يكون اجماعا عندهم قطعا كما اشار اليه المص بقوله وليس
بالمصطلح عليه في الاصول الخ بل بالغوا فيما ذكرنا واكدوا غاية التأكيد
وشددوا نهاية التشديد وانكروا على من يعتبر ذلك وهو القائل بالحجية
من العامة نهاية النكير وصرحوا نهاية التصريح ووضحوا غاية
التوضيح ان منشأ حجية الاجماع هو القطع بقول المعصوم ع وانه لو لم
يحصل القطع لم يكن اجماعا قطعا وما ذكرنا غير خفي على من له ادنى
اطلاع فكيف يطلقون لفظ الاجماع ويريدون غير ذلك من دون نصب قرينة
بل ومع القرينة على ارادة المصطلح عليه لحصول القطع من كلامهم وغيره
ان فتويهم ليس الا بذلك الاجماع وانهم مطمئنون وعليه معتمدون
واليه مستندون ومع جميع ذلك كيف يجوز ان يكون مرادهم من الاجماع
غير المصطلح عليه فليس هذا الا عين الغش والتدليس والخيانة الظاهر
نقل بانه كذب وفرية على الله والمعصوم ع والظ انه كذلك بملاحظة
ما اشرنا وهم متفقون غاية الاتفاق على حرمة الامور المذكورة بل فسق
مرتكبها ويشددون ويؤكدون سيما بالنسبة الى الشرع والدين
فكيف تقول انهم يتفقون على ارتكاب المحرمات المذكورة مع انهم اذا

ابنوا

ابنوا امرهم على الغش والخيانة في الدين والتدليس في شرع المعصوم ع
سيما وان يتفقوا على ذلك وخصوصا ان يكثروا غاية الاكثار بل
يكون دابهم ذلك فكيف يؤمن وان لا يصدر قليل من ذلك من بعضهم
مثل الشيخ ره في خبر من اخبارهم فكيف يجوز اذن التعويل على اخبارهم
اذ كل خبر من اخبارهم يجوز ان يكون ذلك المدلس المغشوش ومعلوم
انه لا طريق لنا الى الاخبار الا من جهتهم ولا نعرف نفس الخبر فضلا عن
كيفيته الا من نقلهم والله تعالى امرنا بالتبين في خبر الفاسق و
الاخبار ايضا تدل على ذلك والمص ايضا بنى امره على ذلك حاشاهم
عن امثال ذلك بل هم كما ذكره المص في قوله ثم بعدهم الى قوله بالله عز
وجل ولا يفي لمدايحهم الدفاتر وكل لسان عن تعداد ذكرها كال قاصر كيف
لا وهم حجج الله علينا بعد الائمة ع كما ورد في النص الصريح مضافا الى
الآثار والاعتبار وهم المؤسسون لدين النبي ص والائمة ع والمجددون
له في كل مائة وكل قرن كما ورد عنهم ع مضافا الى الوجدان ذلك منهم
وانه لم يوجد في ذلك غيرهم والمدار في الاعصار والاقطار والامصار
ليس الا على فقههم وحديثهم وترويجهم وتأسيسهم ونشرهم الى بعض
مدايح بعضهم في الحاشية الآتية في مقام الجواب عن شبهات في الاجماع
فلاحظ مضافا الى ما ورد من مدح رواة احكامهم وفقهاء شيعتهم و
علماء دينهم والمشيدين لقلوب عوام شيعتهم بل الخواص ايضا ما تشيد
دينهم ولا تأسس مذهبهم ولا انتظم شرعهم وفقههم الا منهم
وببركتهم جزاهم الله عنا وعن الاسلام والايمان والفقه والزهد و
الحديث والقرآن خير الجزاء بمحمد وآله الميامين ومما ذكره وقوله
اه ان اراد منه وجدان مخالف في بعض اجماعاتهم المنقولة ففيه
ان الاجماع عند الشيعة لا يجب ان يكون الكل متفقين بل القدر الذي
يحصل العلم منه بقول المعصوم ع وصرحوا بان خروج معلوم

الى الوجدان والمشاهدة وهم المتكفلون
لايتامهم بعد انقطاعهم عن رعية صاحبهم
كما ورد في الاخبار مضافا الى
داسه

المنسبغير حصر بل وصرحوا بان مائة من فقهائنا لو خرجوا لم يضر وا
واما واعتبر وفاق الكل فانما اعتبر وفاق اهل عصر وزمان واحد
لا جميع الاعصار والا لما تحقق الاجماع الا بعد انقراض الدنيا ولم
يظهر من ناقل الاجماع ان مراده اجماع اهل العصر ذلك المخالف دون
ظهوره خرط القتاد وان اراد انه ربما ادعى الاجماع على خلاف
ما ادعى الاجماع عليه فما ذكره من التوجيه والتاويل الا يدفع التناقض
بالبديهة مع ان ذلك انما هو في نادر من الاجماعات وليس النادر دونه
على الغالب فضلا عن الكلية بل يكون مقصودا في موضعه كما هو
مسلم والا يلزم خروج الاخبار وكلام اللغوي وغير ذلك عن الحجية
بل كثير في الاخبار الخروج عن الظاهر بل كثير في الاخبار وكلام اهل العرف
استعمال الامر في المستحب والعام في الخاص الى ان اشتهر ما من عام
الا وقد خص فاذا كان هذا حال الغالب فما ظنك بالنادر ومما ذكرنا ظهر
فساد ما ارتكبه بعض الفقهاء من تاويل خصوص الاجماع الذي
ظهر فيه مخالفه ان المراد ما ذكره المص او الشهرة او غيرها وان
ذلك صدر منه غفلة بلا شك وشبهة وقد يرد غير غفلة كما فان قلت
فما العذر في الاجماعات المتعارضة كلا لو قلت قد عرفت ان الاجماع
ليس لتفاق الكل ومعلوم ان الائمة ع قد كثر منهم الاحكام المتعارضة
ولذا لا يكاد يوجد خبر بغير معارض وربما يصل اختلافات متعددة
في مسئلة واحدة وربما صرحوا الطائفة حكما وشاع وذاع الى ان
جعل القطع بانه من الامام ع الا ترى انهم منعوا عن العمل بالظن في الاحكام
الشرعية كل ظن يكون خبر الواحد يكون او غيره وبالغوا في ذلك
وجعلوا ذلك منشأ الاحتياج الناس في كل زمان الى معصوم ع
وجعلوه ايضا من اعظم المطاعن على العامة واصحابهم الكلامية
كانوا يعارضون مع العامة ويخاصمون ويحتجون بالادلة القرآنية
والعلم

والقطعية عليهم وشاع وذاع ذلك منهم الى ان نسب العامة جميع الشيعة
الى المنع والعمل بخبر الواحد تماما واعلم ان الشيعة في البلدان كثيرة
بل بلدانهم في غاية الكثرة والتشتت وانه لا يتيسر لكل فقيه عالم
منهم ان ياخذ جميع شرعه بالخبر اليقيني سيما مع كثرة اختلاف
الاحكام منهم ع بسبب التقية والمصالح وغير ذلك من اسباب الاختلاف
مثل وهم الراوي وغيره جوزلهم العمل باخبار الثقات وجهة عدم تمكنهم
وايصال الحق الواقع الى كل احد منهم وشاع وذاع ذلك بين محدثيهم
وصرحوا في كتب الحديث والرجال بالجواز عن الثقات وبحثوا عن
توثيق الرجال وغيره مما تعلق بالعمل به والسيد لما كان انسه و
الفة بالكلام ازيد وكان من جملة المتكلمين صرح بالاجماع على المنع
بل جعله من ضروريات المذهب ووجه كلام المحدثين في الرجال والحديث
بتوجيهات والشيخ لما كان انسه والفه بكلام المحدثين ازيد وكان
منهم صرح بالاجماع على الجواز ووجه كلام المتكلمين وادعى صحتها
كما لا يخفى على المطلع ولما كان توجيه كل واحد منهما عند نفسه ظاهرا
بلا خطر ما وجدوه من الاجماع اطمئن بذلك الاجماع والا فالذي ظهر انه هو
ما اشرت وان حال الائمة ع في ذلك حالهم في طعنهم على العامة في
اختلافهم في الحكم والدين مع كون الحكم واصل الدين غير متعدد ومع
ذلك صدر منهم ع الاختلاف اكثر مما صدر من العامة وجعلوا شيعتهم
اشد اختلافا الى غير ذلك مما طعنوا على العامة ومع ذلك الزموا
شيعتهم بذلك تقية ومصلحة وربما كانوا يقولون للقمي حكما و
للعراقيين خلافه وقس على هذا ومما ذكر ظهر انه لا مانع عقلا وان صحيحا
واحدا يعتقد في وقت اجماعا وفي وقت عدمه بل يكفي وقت الاجماع على خلافه
لكن الاخير فرضه نادر ولذا ان وقع من نادر منهم فعلى سبيل الندرة و
معلوم ان كل اعتقاد لا يجب ان يكون مطابقا للواقع وتستحيل الغفلة

عنه ولذا اجماعهم المنقول عنهم لا يوجب العلم لنا الا ان يصير متواترا
او محفوفا بالقرينة المفيدة للقطع نعم يورث المظنة ان لم يكن اختلال
لا علاج لرفعه او ريبة فيه كسائر اخبار الاحاد واما انه حجة لنا ام لا
فسيجيء الكلام فيه قوله ولم اعتمد فيه الا اه اجمع علماء الشيعة على
حجية الاجماع لما عرفت من كونه مقيدا بالقطع بقول المعصوم ع وانه لما
لم يقطع بل لم يكن اجماعا قطعا بل يكون شهرة وسيجيء حال الشهرة فاذا
حصل القطع بقوله ع لم يكن فرق بينه وبين خطاب المعصوم ع شفاها
فكلما دل على حجية خطابه الشفاهي دل على حجية الاجماع من دون
تفاوت اصلا بل الاجماع اولى واقوى لان دلالة الالفاظ ظنية ما لم
يكن قرائن عقلية فما يقوله بعض ان الاجماع ليس بحجة ان اراد غير
الاصطلاحي فهو جهل منه وان اراد الاصطلاحي فلا شك في كفره لانه
عبارة عن عدم حجية قول المعصوم ع فهو اما خارج عن الاسلام ان كان
المعصوم هو النبي صلعم او الايمان ان كان هو الامام وربما يقول المريد
حديث على ان الاجماع حجة ولا يدري ان المجمع عليه لا ريب فيه انه هو
كلام المعصوم ع والحديث فيه الريبة من جهات متعددة بحسب
السند وجهات متعددة بحسب المتن وكذا بحسب الدلالة وكذا
بحسب علاج التعارض اذ قلما يتحقق غير معارض حجة بل عرفت ان
الاجماع اقوى من خطابه بالمشافهة مع انك ستعرف اخبارا كثيرة
على حجية الاجماع ثم الاجماع الضروري الدين وهو اجماع جميع فرق الاسلام
بحيث صار ضروريا عندهم اي صار مثل البديهي لا يتوقف الحكم به
الى دليل وملاحظة مثلا الثبوت كوجوب الصلوة اليومية والصيام
وغيرهما ومنكر هذا كافر بالكفر المقابل للايمان وكل من الضروريين
لا يتعلق به اجتهاد ولا تقليد بل الكل على حد سواء بل الكفار ايضا
اذا اطلعوا على اقوالنا وافعالنا يحكمون ان الاول في شرع الاسلام
والثاني

والثاني في الايمان واما انه لم يصل الى حد الضرورة لكن وصل حد
العلم فهو الاجماع النظري كاكثر الاجماعات التي سيذكرها المص واما
ظني وهو الاجماع المنقول بخبر الواحد فانه عند الناقل يقيني قطعا الا انه
عندنا ظني فحاله حال الخبر الواحد وسيجيء حكمه ايضا اذا عرفت ما ذكرنا
ظهر عليك ان الاجماعات التي اعتمد المص عليها الى اخر كتابه الى اخره ليست
منحصرة في الضروري بل جلها ليست ضرورية بالبديهة فاما انه تغير
رأيه او غفل او اراد من الضروري امرا اخر او انه حين حصول القطع له
توهم كونه ضروريا والاول اظهر لان اليقين يحصل من غير كونه ضروريا كما
ستعرف اذا تقرر ما ذكرنا نقول قد عرفت عدم امكان انكار حجية الاجماع
واما ثبوت الاجماع فعند المحققين ان كلا من الضروري والنظري ثابت
والظني حجة وانكر بعض جميع الاجماعات وحصر المدرك في الكتاب والسنة
وبعض النظري دون الضروري وبعض الظني خاصة وبعد ابطال الغير
ما عليه المحققون تثبت طريقة المحققين اما بطلان قول منكر الكل
ودعواه الحصر اما بالنسبة الى العقل فلان كثيرا من الاحكام من جملة اليقينيات
العقلية مثل بطلان العقدين المتنافيين لاستحالة اجتماعهما في
الترجح من غير مرجح ومثل قبح تكليف الغافل والجاهل وتاخير البيان عن وقت
الحاجة واستحالة اجتماع الامر والنهي وغير ذلك لان الحسن والقبح عندنا
عقليان فكل من العقل والشرع متطابقان يكشف كل منهما عن الاخر والايات
والاخبار المتواترة على كون العقل حجة بعض منها مذكور في كتاب العقل
والجهل من الكافي واما الاجماع فقد عرفت من الحاشيتين السابقتين
انه لا محيص عنه في الاحكام الشرعية وانها لا تثبت الا به او بعضها منه
ومن ذلك ان الامر بغسل النجاسات ظاهر في حقيقته في الوجوب لنفسه ويجيء
نفهم الوجوب لغيره وحصره في الوجوب الشرعي ونفهم الوجوب
الشرطي ولذا يوجب في الوضوء مثلا ان يكون غاسل الوجه واليدين

مثلا هو المخاطب بنفسه ولا يجوز مباشرة غيره بخلاف غسل النجاسات
بل يجوز فيه ان يكون الغسل من غير اذنه بل ح مع منعه عنه بل فان
لا يكون غاسل مثل ان يتحقق بالمطر والوقوع في الماء مع انك عرفت
ان الغسل لا يستلزم النجاسة اصلا فكيف يدل عليه الى غير ذلك مما
مر وايضا المستحبات جلها واردة بلفظ الامر والفرض والوجوب وعليك
ان تفعل وامثال ذلك كما في كتب الحديث والادعية ولا يفهم سوى
الاستحباب من دون معارض او يكون في قليل والمقام معارض لا نطلع
عليه او نطلع لكن يتوقف فهمنا عليه وايضا الاية ظنية الدلالة و
الاخبار ظنية سندا ومتنا ودلالة وعلاجا للتعارض بل في كل منها
وجوه والظن كما عرفت والاحكام القطعية من الكثرة بمكان ولا يمكن
ان يصير الظن مستندا للقطع ومتمسك المنكر الشبهات المخالفة
للبديهة مثل ان العلم بالاجماع باجماع الكل محال لتوقفه على ان
يدار البيوت ويسمع من كل واحد واحد مع انه متى سمع من واحد فحين ما يسمع
من الاخر لعل الاول رجع عن رايه ومثل ان غير المعروف بشخصه ونسبه
كيف يمكن العلم بقوله ومثل ان الحكم ان صدر من الشرع فحديث والا
فكيف يمكن العلم به ومثل ان طريقة الرواة والمحدثين كانت
الاقتصار على الاثر والحديث الى ان وصل الى زمان المفيد ره بعد
ما حدثوا البدعة في الدين وتبعوا العامة ومثل ان كل واحد من
المجمعين يجوز خطائه البتة فكذا المجموع ومثل ان الاجماع لو كان
حجة لكان خلافة ابي بكر حقا وامثال ما ذكر من المزخرفات سيما
مع مخالفتها لما وجدت بالعيان من الاجماعات الضرورية فانا نعرف
بالبديهة ان المسلمين في شرق الارض وغربها مجمعون على ان الله تع
موجود واحد وان محمدا ص رسوله والصلوة واجبة وغير ذلك مما
لا يحصى كثرة وعلى فرض انا لا نعلم ان جميعهم كذلك فلا شك

٥١

ان اكثرهم كذلك مع انا ما درنا البيوت ولم نسمع منهم ولم نعرف شخصهم
ولا نسبهم قلت لعل وجود الادلة اليقينية والاخبار المتواترة في
الامور المذكورة صار سببا اليقين فلت ليس كذلك اذ كثيرا ما لم يكن
ادلة يقينية واخبارا متواترة ولم نجد اجماعهم بل نجد عدم اجماعهم
كما في ادلة العدل والامامة وغير ذلك وربما كان المجمع عليه لم يرد فيه
خبر اصلا مثل نجاسة ماء الورد الذي لاقاه خرء الخنزير والفارة اذ
لم نجد اية ولا حديثا في نجاسة خرء الخنزير وغيره ولا انفعال الماء الذي به
وكذا الحال في سائر ارواث ما لا يؤكل لحمه والمياه المضافة وغير ذلك
من الاحكام مع انك عرفت ان الاية والاخبار لا يخلوان عن ظن ومستند
اليقين لا يكون ظنا مع ان القطع بالاجماع حاصل مع قطع النظر عن الادلة
بل القطع حاصل للعوام والكفار ولا اطلاع لهم بحديث ولا اية و
مع انا نعرف قطعا ان اهل السنة مثلا مجمعون على خلافة ابي بكر فلا
فلان ومع غير لا نعرفهم باشخاصهم وانسابهم ولا نعرف بلدانهم و
اقطارهم فضلا عن اهلها بل الذين وجدنا منهم ربما لم نسمع منهم
ما ذكر اصلا وان سمعنا من نادر منهم فرعا لا نسمع جميع عقايدهم وما
ذكروا ان الحكم ان صدر اه ففيه انه لا شك في صدوره الا انه لم يصل
الينا بعنوان الحديث كما عرفت لان الاجماع عندنا هو اتفاق الكاشف
عن قول المعصوم ع ولا شك في ان قول المعصوم حديث وصل الينا
بواسطة الاجماع وظهر لنا حقيته وان كان لفظ الحديث بعنوان الذي
صار مصطلحا فما وصل الينا بنحو المعنعن وجله بل كله مكتوب في
الكتب مضبوط مودع فيها وليس طريق الوصول منحصرا في الثاني بالبديهة
وذلك لان الرسول ص وكذا الائمة ع وكذا كل صاحب شرع وكذا كل
مجتهد اذا صدر منهم حكم صريح فجميع من تبعهم ليس بيدهم دواة
وقلم يكتب ذلك بعنوان الحديث ولم ينقل للاخر بعنوان الحديث

اذ لو كان كذلك لكان كل واحد واحد من احكامهم يصل الى الكل بعنوان الخبر
المتواتر الذي لا يحصى عدد كل واحد من كل واحد واحد من طبقات السند بالبديهة
لم يوجد مثل هذا التواتر اصلا فضلا عما ذكر بل دابهم التلقي بالقبول
في القلوب والارتكاز في الاذهان في الاعصار والنقل من السابق الى
الاخر بالتطلع والتظافر والتسامع بانه يجب كذا ويستحب كذا وامثال
ذلك كما هو الحال في الاجماعات الضرورية والنظرية وغيرها وكما هو الحال
في مقلدي المجتهدين وجميع شيعة ارباب الشرايع الصحيحة او الفاسدة
ومن هذا ترى ان الرسول ص في زمانه ص كانوا من الكثرة بحيث لا يحصون
وكذا شيعة الباقر وكذا الصادق ع وغيرهما الى القائم ع ومع ذلك
لا يوجد من الف الف حكم الا حكما بل مثل زرارة ممن يكثر عنه الرواية
مجموع رواياته ما يفي بعشر معشار الشرع ولا شك في انه كان لهم شرع تام
الكليني ره لم يكن مذهبه مقصورا في رواياته اذ كثير من البديهيات
من بديهيات مذهب الشيعة لم يروه وكثيرا ما روى ما هو مخالف لمذهب
الشيعة من غير ان يروي المعارض مثل ما اشرنا اليه في امر المستحبات ولا شك
ان مداره كان على الاجماع وربما صرح بالاجماع ولاجله سببه رفع اليد
عن الاخبار التي ذكرها مع تصريحه بكونها صحيحة كما فعل في كتاب
الميراث وغيره وكذا الحال في الفقهاء المتقدمين على الكليني كما لا يخفى
على المطلع وكذا في المتاخرين عنه مثل الصدوق ره سيما مع تصريحه
كثيرا بان ذلك مذهب الامامية وعقايدهم كما في اعتقاداته وامالية
وغيرهما ومما ينبه على ما ذكرنا ان الرواة حين كانوا يسالون عن الائمة
يظهر من سوالهم انهم كانوا يعرفون الامر الذي سالوا وكثيرا من احكامه
وما كان اشكالهم الا عن حكم او حكمين او ثلثة منه وكذا ما كانوا يجابون
الا الذي سالوا وما كانوا هم يسئلونهم ان بلغ احكام ما سئلت من اين
عرفت حتى انك تقتصر في سوالك على خصوص اشكال مع انهم ما روى

لنا

وصل منهم رجل يكون راويا وذلك الراوي ما روى من الف الف الف حكم

لنا سوى ما سئلوا ولو كانوا يدرون ما بقى من جهة الرواية لكانوا يروون ذلك
لنا وما ذكر ظهر ما شبهتهم ان طريقة الرواة كانت الاقتصار اه مع ان تاسس
مذهب الشيعة صار في زمان المفيد مع ما اشرنا الى جلالة امثاله فيما سبق
مضافا الى ما ورد من التوقيعات عن القائم ع في جلالته فلاحظ الاحتجاج
قد رثاه ع يوم وفاته بمرثية ذكرناها في تعليقنا على الرجال وورد منهم ع
في حقه الخطاب بيا شيخي ومعتمدي الحق مع ولدي مريدا والولد السيد
ره وقد لقبه جده بعلم الهدى ومداره ره في الفقه على الاجماع بسبب منعه من
العمل بخبر الواحد وغيره من الظنون وقصره في اليقين وحال الاعاظم المتوافقين
له ممن تقدم عليه وتاخر عنه ايضا كذلك مع جمع منهم وصلوا الى خدمة الائمة
ع وحكايات الوصول الى مشهودة هذا مضافا الى الكرامات الصادرة عنهم
بل قبورهم ايضا بل هي محل الفيوض الالهية ونيل حوايج الدنيا والاخرة سيما
من الثقات عجائب منها مع الرواية الدالة على عظم المنزلة ونهاية العظم كيف بلة
اليهم في غاية الكثرة بل ربما يظهر منها ايضا كرامات عجيبة وما ذكر
من ان كل واحد من المجمعين اه فقد عرفت حقيقة الاجماع وستعرف بطلان
اصل الشبهة مع انها شبهة اوردت في نفي المتواتر والمسلم بناء دينه على
المتواترات فكيف يجوز له التمسك بهذه الشبهة واما ان حجية الاجماع
يوجب حقيقة خلافة ابي بكر ففيه الاخبار التي اوردوها على امامته وجلالته
وكذا سائر اعتقاداتهم وشبههم ومنه كفر الرافضي ووجوب قتله الى غير ذلك
لا يحصى عددا وكثيرا ويتمسكون بالقران فلا بد ان يكون القران حقا
ومعلوم ان الاجماع لا يتحقق على خلافته والا لكان حقا البتة اذ امير المؤمنين ع
والحسنان وفاطمة ع كانوا من الامة في ذلك الزمان وهم يدعون انهم كانوا
بخلافته ولا شك في ان واحدا من هؤلاء المعصومين لو قال بخلافته لكانت
حقا وبالجملة الضرورية من الكثرة بحيث لا يتيسر احصاؤها وليس
منحصرا فيما اشرنا اليه بالبديهة فان كان هؤلاء ينكرونها فلا شك

وربما كان بعضهم مثل سلمان رضي الله عنه ومثل لقمان صلوات الله عليهم

في كفرهم اذا انكاروا حدة منها يوجب الكفر فكيف المجموع وان كانوا امورا فمن
بهانان قالوا انها مدلول الآيات والاخبار فقد عرفت ان كثير الكثير في القرآن
والخبر منه على وجه لا اثر وكثيرا منها يعارض النصوص بحيث يوجب تأويلها
وليس للتأويل الا وجهة كما هو حال المستحبات غالبا وغيرها كثيرا وكثيرا منها
لم يكن بيد الاخبار ولو لم ينقل ان كل الاثار كذلك كما هو حال النجاسة وغيره
وكثيرا منها وان كان موافقا لظاهر آية او خبر الا ان الظن لا يصير مستند
اليقين فضلا عن الضروري لان الضروري يبادر الى الفهم والحكم من
دون توقف على دليل وعلة ولذا يفهمه العوام والكفار المطلعون وجميع
ما ذكر لا يقبل الاستتار بل كالشمس في وسط النهار فاذا كان نظر لا
يرى الشمس بهذه المثابة فكيف يرى الشعر وعشر معشار الشعرة اذ الفقه
بهذا القدر من التفاوت يختلف اختلافا عظيما ويتم غم الكثير امضا فالى
انه يصير حكما بغير ما انزل فيكون الحاكم كافرا فاسقا ظالما مفتريا على الله الله
هالكا مهلكا الى غير ذلك مما ورد فيه ولا شك يعتريه فكيف تتساهل
للفقاهة مع ما فيه من الفقاهة وكيف له قابلية الاجتهاد مع ما في قلبه
من اللجاج والعناد اذ بعد التنبيه التام والمبالغة في اظهار ما هو اظهر من
الشمس واظهار الحجة تريهم ينكرون الاجماع مطلقا كما كانوا ينكرون ويحكمون
بانحصار مدرك الشرع في الآية والخبر كما كانوا يقولون بل تزيدون في اللجاج
وينسبون جميع الفقهاء الى سوء الفهم والاعوجاج بل الى الحكم بغير ما انزل
الله والقياس والهلاك واهلاك الناس والبدعة ومتابعة العامة في
مخالفة طريقة الشيعة وغير ما ذكر من الامور الشنيعة وقلب المجتهد لا بد ان
يكون سالما عن الكفر وخاليا عن الشوب مائلا عن الميل والانحراف سالكا سبيل
الانصاف والمنكر واحد من اصول الدين الخمسة لا يكون معذورا وان كان
مقربا بل يستحق بذلك دخول النار وخلودها فكيف من ينكر ما هو اظهر من
الشمس ولا يقبل الاستتار سيما اهل الاجتهاد سيما وان يصير في اللجاج

والعناد هم

والعناد هدانا الله سبيل الرشاد والصلاح والسداد ثم ان بعضهم ربما
يلجئهم جميع ما ذكرناه بعد المبالغة التامة والاضرار في غاية الاكثار الى القول
بوجود الاية والحديث وحصول العلم من غير جهتها اليقم لكن تقول وابن هو الا
اذ العلة شيء اخر فكنت اقول العلم بما ذكر ليس نظريا بالبديهة بل العقل لا طريق
له اصلا الى وجوب مثل الصلوة والنجاسة وامثالها بل لا طريق له عندك
اصلا بل فلا بد من حصوله من النقل بالبديهة فاذا لم يكن من الاية والحديث
انحصر في الاجماع اذ لا منشأ للعلم هنا الا اتفاق المسلمين او الشيعة ولو
كانت المسألة خلافية لم يتحقق هذا العلم بالبديهة الا اذا كان الخلاف شاذا
فظهر ان المنشأ هو الوفاق على انه اي شيء يكون المنشأ نحن نسميه بالاجماع
ولا مشاحة في التسمية وتسميه ايضا بالضروري او الوفاق والاطباق
فاي اسم ترضى سمه بدل ما ذكرت من انه علم اخر وطريق ثالث او انه لا ادري
المنشأ ماذا او لا مشاحة في الاصطلاح عند جميع من له فهم فان قلت الفقهاء
ذكروا في تعريف الاجماع انه اتفاق العلماء بحيث يحصل القطع بقول
المعصوم وانت قلت اتفاق المسلمين او الشيعة قلت لما كان العبرة عندهم
بكلام العلماء لا العوام كما ستعرف ذكروا كذلك شبهة المذهب الثالث
وهو ثبوت الضروريات خاصة انها ثابتة بالضرورة واما النظريات فلما
كانت من الاجتهاد لا يمكن حصول العلم فيها بجواز خطائهم في الاجتهاد الا ترى
ان اهل السنة اتفقوا على احكام باطلة وكذا الكفار مثل قدم العالم وغيره
وبعض الشبهات التي ذكرت وظهر فسادها واما هذه الشبهة فهي واضحة الفساد
ايضا فان الاجماع النظري ليس المراد منه ما يكتسب بالنظر بل الا باجماع الامة
والشيعة وعلمائهم واما الضروري فقد عرفت انه ليس من المتواترات
وسلم عندك ايضا وعلمت انه ايضا ليس من الفطريات ولا المشاهدات
ولا التجربيات بل عرفت ايضا انه ليس من المتواترات وسلم عندك ايضا
وعلمت انه ايضا واجماع هؤلاء وانه لولا اجماعهم لم يتحقق الضرورة وعلمت

حدس دم

ايضا ان العلم باجماعهم من التظافر والتسامع والتطلع والتتبع و
التجسس والتفرس الحاصل وصل حد الضرورة ومعلوم ان هذا المعنى
لا يمكن حصوله عادة في آن واحد ودفعة واحدة بل يتحقق الا باطلاع
بعد اطلاع وسماع بعد سماع ويتكثر ويتكرر الى ان يصل الى ذلك
الحد والا فمعلوم ان الاطلاع على واحد منهم وسماع كلام شخص منهم يفيد
العلم فضلا عن الضرورة بل ربما لا يفيد الظن ايضا بل بعد ما يتراكم
يتحقق الظن ثم لا يزال يتزايد الى ان يصل الى حد العلم فابتداء حد العلم
هو الاجماع النظري لصدق تعريفه واحكامه وهي عدم كفر منكره وتحقق
التقليد فيه وتوقف العلم والحكم على ملاحظة المنشأ وما هو سبب العلم وغير ذلك
ثم لا يزال يتاكد العلم ويشتد ويتقرر ويستحكم الى ان يصل حد الضرورة و
يتحقق احكامها ومنها كفر منكرها وغير ذلك فبحسب العادة ما لم يتحقق
الرجحان والظن لم يتحقق العلم وما لم يتحقق العلم لم يحصل الضرورة فانكار
النظري مع الاعتراف بالضروري فاسد بالضرورة وايضا قد عرفت بعنوان
الضرورة ان الضروريات ليست بحسيات ولا حاصلة من خصوص حسيات
بل ولا والحسيات كما عرفته مفصلا مع ان تبعة ارسطو اذا اتفقوا على
شيء يعلم انه ليس منهم نقل الله من ارسطو وان كانوا كفارا واليق في ذلك
من قبيل اتفاقهم على قدم العالم بالبديهة والحاصل ان حال الاجماع
حال التواتر وكما لا يحصل من التواتر في قدم العالم العلم به ويحصل
من التواتر في انه قديم عند فلان مثل ارسطو العلم بانه قديم عنده كذا لا
يحصل من الاجماع العلم بان المسألة كذا بل يحصل منه العلم بانها عند الشارع
كذا لا يحصل من الاجماع فتعلق الاجماع امر حسي وان كان المجمع عليه ليس امرا
حسيا وكذا حال مقلدي مجتهد في المسألة الشرعية وان كانوا اقل من عشر
معشار الشيعة وكذا تبعة مقلدي قانون وايضا كل مسألة شرعية في نفسها
يحتمل احتمالات وبعدما راينا فقيها صالحا متقيا عادلا متقنا عارفا

افتى

افتى فيها بترجيح في النظر ما افتى به وليس وجود فتويه كعدمه على السواء قطعا
وانكار ذلك بحت مكابرة ولجاج واعوجاج وعناد ولداد اذ ليس
بادون مما يجري في النحو وكذا اهل سائر العلوم وكذا من هو في الامر
وكذا اهل سائر الصناعات والخبرة اذ يحصل من قولهم ظن وان كانوا
كفارا او فجارا فضلا ان يكونوا صلحاء فضلا ان يكونوا عدولا فضلا
ان يكونوا ارباب القوة القدسية والكمالات النفسية والزهد والتقوى
واولي الذكاء والنهى كما هو حال الفقهاء بل حالهم اعلى مما ذكر بمراتب شتى
ثم اذا راينا فقيها اخر وافق الاول يحصل من فتواه ظن اخر ومن توافق
التوافقين ظن اخر وهكذا الى ان يحصل العلم فان كثرة الظنونات
وكثرة التوافق يقتضي العلم عادة بل اذا اتفق صيارفة كثيرة من اهل
سوق على كون درهم معين زيوفا يحصل العلم بانه زيوف سيما اذا كانت كثرة
وافرة مع عدم ثبوت علة التهم بل وثبوت العدم فما ظنك باتفاق الفقهاء
والشيعة مع اتصافهم بما اشرنا بل اشرنا الى عظم شأنهم في الجملة في الحاشية
انفا فلاحظ وتامل انه حق ام لا ثم بعد ذلك لاحظ اجماع امثال
هؤلاء كيف حاله سيما مع مؤيدات كثيرة وقراين وافرة مثل اتفاقهم على وجوب
تقليدهم ووجوب استفراغهم للوسع وبذل الجهد واستحصالهم جميع شرائط
الاجتهاد ومنها القوة القدسية ومراعاة جميع ما له دخل في درك الحق
مثل التخلية ومراعاة المنطق مادة وهيئة وغير ذلك وعدم الاكتفاء
بالاجتهاد الاول ولا الثاني وهكذا ولذا تغير راي اكثرهم بل وكلهم مكررا
بل كثير منهم كثير الاتهم يلتزمون بالاستفراغ في الاجتهاد في كل نظر نظر
وكل نظر يلتزمون استفراغا جديدا وبذل الجهد على حدة ولا يمكن عادة
ان لا يتغير الراي اصلا ما استفراغ الوسع الجديد في الامور الاجتهادية الا
من يغلب عليه التقليد او جمود القريحة الشديد هذا كله مضافا الى شدة خلافهم
في الفقه والفهم بل وفي اصول الفقه ايضا حتى انهم في خبر الواحد اختلفوا

الى م

السابقة المكتوبة على ورق كما هي النظر ... الى ما اشير اليه في هذه الحاشية

اختلافا عظيما كثيرا منهم منع القول بحجيته شرعا لانه ظني وبعضهم عقلا ايضا لذلك وبعضهم استحال التعبد وجماعة قال بحجيته اختلفوا اختلافا عظيما في انواع ما هو حجة والقائلون بكل نوع اختلفوا اختلافا عظيما في اشخاصه وكذا الحال في اختلافهم في دلالات الاخبار والايات فشخص ظني يكون حجة عند الجميع معلوم قطعا الا قليلا ودلالات الايات مع تامل فيه ايضا لو لم يكن اجماع او دليل عقلي وكيف كان لو لم يكن المجمع عليه ظاهر القران فلا شك في ان المستند قطعي واما الظني فان كان قطعي الحكم فلا شك في ان المستند هو الاجماع الا ان يكون عقليا يقينيا فيحتملهما واما الظني الذي يكون اتفاق الاصحاب عليه ولم يكن قطعيا فلم نجده بل تراكم افواج الفتاوى عليه لا تدعه باقيا على ظنيته بلا حظة ما ذكرناه وما سنذكره مثل ما ورد في الاخبار المتواترة موافقا لما ثبت بالادلة اليقينية الكلامية ويكون من ضروريات مذهب الشيعة ان العصر لا يخلو عن معصوم حافظ للشرع وللناس عن الضلالة مضافا الى ما ثبت وسلم عند الفحول ان تقرير المعصوم حجة ونعلم انه لا مانع اصلا وان ظهر بعنوان مجهول النسب يزيل شبهتهم ويلقي حجته ويلقي قولا بين الاقوال مع انا في الامور الاجماعية لا نجد مما ذكرنا عينا ولا اثرا وجعل الشيخ ره موافقا لبعض المحققين ما ذكرناه هذا طريقا اخر مستقلا في حجية الاجماع من غير حاجة الى القضية الضميمة وليس ببعيد واعترض عليه على هذا التقدير باعتراضين اجبنا عنهما في رسالتنا في الاجماع وغيرها ثم يعضد ايضا ما ورد في المقبولة عند جميع الفقهاء من الامر بالاخذ بالمجمع عليه بين الاصحاب معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه والدلالة واضحة والقول بان المراد الخبر المجمع عليه فلا ينفع الاجماع مبني على الجهل بالاجماع اذ عرفت ان الاجماع هو خبر بالاصالة الا انه لم يصل الينا بعنوان معنعن ظني بل وصل بعنوان علم يقيني فالظني يكون حجة دون اليقيني لا يتكلم به الا الاحمق
غبي

الحكم

بين

غبي مع ان العلة المذكورة عقلية يقينية لا تعبدية شرعية ما ذكر فان السند ظني فكيف يصير دليلا العلمي اتضح فساده اذ حال هذا الخبر حال الاخبار المتضمنة للدلالة على وجود الله سبحانه ووحدته وعدالته وامثالها مع انه مقبول عند الكل ويوافق لما ورد في القران من قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين الاية والاخبار المتضمنة للامر بلزوم الجماعة والمنع عن التفرقة وان المستضعفين ان اخذوا بما اتفق عليه المسلمون نجوا وان لا يزال طائفة من امتي على الحق وما ورد في شان الائمة ع انهم لنشروا شرائع الاسلام ويبينوا الحلال عن الحرام وامثال ذلك هذا كله اذا كان الحكم مما لم يعم به البلوى فلا شك في انه بمجرد صدوره عن الشارع ينتشر ويشيع لعموم البلوى به وكثرة الحاجة التي هي سبب لكثرة المزاولة والمداولة والتكلم به واظهار حكمه كما هو مقتضى العادة وكلما طال الزمان يشتد ما ذكرنا ويزيد انتشارا واشتهارا او شيوعا او ذيوعا فاذا اجمع مثل من اشرنا اليه من الفقهاء على حكم ذلك فلا شك ولا شبهة في كونه حقا اذ محال عادة ان يكون خلافه حقا وهو واضح ثم اعلم يا اخي ان من جملة من يكون دعهم مثلا ذيوعا بسبب قلة جماعته والتصادفة مع كونهم غير ظاهري العدالة ولا يحصل لك الجزم من مجموع ما ذكرنا فلا شك في انه اما قاصر ... او غافل ... اقوال الفقهاء وتنفر عنهم وهم طوائف ثلث الاولى الصوفية فانهم من قديم الايام الى الان يبغضونهم ولا يبغض احد ... وعلى فرض ان لا يصل حال بغضهم الى حد البغضاء فلا شك في كمال نفرته ولذا اشتغلوا بالاستخفاف بالطعن عليهم والميل الى طريقة الصوفية وان كانوا من العامة فربما ادى ذلك الى انكار ضروري من مذهب الشيعة ونفي الجبر وكون القراءة مخرجا عن الايمان وحلية الغناء وامثالها مما عليه الصوفية كلهم او جمع منهم والثانية يشتغلون بمذاكرة مثل تفسير البيضاوي او يزاولون ويعتادون الى ان يحصل لهم الفتام والانس كاملا بطريقة اهل السنة فتميل قلوبهم اليها ويعجبهم شانها فيتنفرون عن طريقة الخاصة وما استمسك علماؤهم ويشنعون عليهم ويسوء عقيدتهم في علمهم

بالبلوى واذا كان عاما

ما لا حظ

جماعة

وفهمهم حتى فيما اجمعوا عليه بل ربما ادى ذلك الى انكار ضروري المذهب وكون الوضوء بمسح الرجلين دون الغسل وكون الامامة والعدل من اصول الدين وامثال ذلك والثالثة دفعوا اليك التحقيق في المذهب والدين وبناءهما وتشييدهما والطعن على المخالفين والكافرين واشتغلوا بالطعن على المؤسسين للمذهب والدين والمتكفلين لاثار المعصومين والحجج على الناس بعد الائمة الطاهرين واشرنا فيما سبق الى ذرة من فضلهم وخطرة من بحار عظمهم الذين ببركتهم اهتدوا وبتاسيسهم نجوا عما ذهب اليه المخالفون والكافرون في اصول وفروع الدين اذ مدارهم فيها عليهم غالبا فيما خالفوهم انكار لضروري العقل والنقل او قطعيها او علميها الى ان ما دعاهم الى ذكر الاشبهات سوفسطائية مخالفة للبديهة ومنها ان موافقة الفقهاء تقليد وما لم يخالفهم احد لم يكن فقيها وان الفقه العتيق ليس بشيء الفقه ويحصل فقها جديدا ومنها ان الشرائط شرائط الاجتهاد باطلة بل مفسدة لانها ليست بحديث ولانها من بدع العامة سيما اصول الفقه لان المعصومين ع حين كانوا يخاطبون الرواة ما كانوا يخاطبون بشرائط الاجتهاد وكذا الراوي وللراوي الاخر وهكذا ولا يخفى ان الراوي عن المعصوم ع كان يعلم الخطاب كلامه ويعلم مرامه ولم يكن له معارض او كان لكن علم العلاج واما نحن فلا نعلم الحال بحسب السند وكذا بحسب المتن ان المتن نفس عبارة المعصوم ع ام لا وبحسب الدلالة لان المعتبر اصطلاح المعصوم ع والراوي بالبديهة ولم يظهر لنا وكون العبرة باصطلاح زماننا واهل اللغة عند الانفراد والاجماع والتعارض يحتاج الى دليل وانه ربما كان قرينة حالية او مقالية فان عدمت والصفات التي ظهر لنا او تبدلت او لم يكن حدثت كما ظهر كثيرا وكذا الحال في التعارض اذ لا يكاد يتحقق بغير معارض وان العلاج هل الجمع او الترجيح وكذا في كل نوع منهما الى غير ذلك مما اشرنا اليه في رسالة الاجتهاد والاخبار في جهات اربع حصل المانع عن العلم وحصل الاختلاف
الموجب

طائفة

ولا اصول الفقه

كل واحد من الرواة

فيها

الموجب للعلاج بل كل جهة من تلك الجهات حصل فيها اختلافات كثيرة محتاجة الى العلاج وكل ذلك بديهي مشاهد فاين حال الرواة عنهم ع من حالنا فلا شك في انهم كانوا يعرفون العلاج بل العلاج منحصر فيما ذكروه بالبديهة مع الانحصار بالنسبة الينا مما لا يمكن التامل فيه ولذلك حكم الفقهاء بكون الاجتهاد الى الاصول ضروريا وصرحوا بذلك واثبتناه في الرسالة وغيرها مشروحا هذا وهم الفقهاء هنا يقلدون الفقهاء وحيث لا يشعرون بالبديهة والوجدان يفتون للعوام في مقام تقليدهم مع تصريحهم بحرمة الاجتهاد والتقليد جميعا ومن لطف الله تعالى على العباد انه سلط على هؤلاء عدم الشعور بانهم يقلدون الفقهاء والاطمان الذي يضحك بالمرء لو كان بناؤه فيه على شبهاتهم المخالفة للبديهة كما لا يخفى على من له ادنى فطنة نعم ربما يتفطنون فيصدر منهم مخالفة العقل والنقل الضروري او اليقيني ومن هذا ترى العلماء تعرضوا لذكر اقوال الاخباريين ولا واحد منها الا في اصول الدين ولا فروعه حتى لاجل الرد عليهم ثم لم يعتنوا بشانهم اصلا ورأسا وتعرض نادر من المتاخرين لداع دعاه لكن قال فيهم ما قال ثم اعلم ان المتصر اذا راى اجماع العلماء خبرا ولو كان ضعيفا يحكم بانه اجماع وان لم يرد معه خبرا يقول قالوا انه اجماع وان وجد عوض الخبر ظنيا آخر متعددا كما اتفق منه في تحريم الزنا بذات البعل وذات العدة الرجعية فانه نقل موضع الخبر قياسي الطريق اولوي مع ان الاستقراء ايضا يعضدها حالها بحسب الشرع واعلى الباقي يعضد ايضا انهم نقلوا النص على ان ذات العدة الرجعية بحكم ذات البعل وغير ذلك مما اشرنا اليه وكذا حاله في غير الموضع وشاع ذلك بين تابعيه وغير خفي ان هذا ليس لمجرد الاشتباه كما لا يخفى شبهة منكر حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد انه ظني فيه ان حاله حال خبر الواحد بل هو نوع منه كما عرفت وشبهة اخرى ان الناقل لو كان مثل السيد ره والشيخ ره ومن تأخر عنهما يبعد حصول القطع لهم بقول المعصوم ع لتوقف ذلك على العلم بوجود مجهول النسب وهو في امثال زمانهم مما لا يتيسر عادة فيه منع التوقف لانه مبني على طريق واحد من الطرق الثلث

والشرائط ليست الا نفس تلك العلاجات واما الراوي عن الراوي فان كان حاله فلا كلام وان كان حال الناس

مذاهب الكفار والضلال بل النافرة والملاحدة بل شبهات السوفسطائية وردوا عليهم ولم يتعرضوا لكلامهم

لحجية الاجماع كما بيناه في رسالتنا في الاجماع وغيرها سلمنا لكن عرفت
سابقا تقليل العلم به وحصوله كثيرا واعجب من هذا ان بناء صاحب هذه الشهرة
الاجماع من اول الفقه الى اخره واعتماده عليه على سبيل الجزم بل ويصرح كثيرا
ان الدليل هو اجماع العلماء او فتاويهم وانه يكفي وانه لا يبقى مع ذلك تامل
الى غير ذلك فلاحظ المدارك وغيره ثم قال ان بنى الناقل الوصول فالخبر مرسل
فلا يكون حجة وفيه ان الناقل بنفسه يدعي الاجماع كما ندعيه انت الا انه هو
وصل اليه ومثل هذا ليس خبرا مرسلا فان من يدعي ان الرسول صلعم كان موجودا
وكان في العرب واهل مكة وولد ابراهيم وان مكة موجودة وامثالها ليس خبرا
مرسلا فان الاعتماد على علم نفسه وتعيينه لا على ناقل واحد او احد مع ان نقل
الناقل الناقل للاجماع لا شك في كونه من الفقهاء اذ ليس شان غيرهم فلا ضرر في
مثل هذا المرسل يقينا ومن اراد بسط الكلام فعليه بمطالعة الرسالة وغيرها
قوله او ذكره من يوثق به الظاهر ان مراده منه صاحب المدارك ره والمص
فانه اعتمد عليهما نهاية الاعتماد الى ان قلدهما اشد تقليد الا ما شذ وندر
بل في الحقيقة كتابه هذا ليس الا المدارك والمسالك اختصرهما وكان الاولى
ان يسميه مختصر المدارك والمسالك نعم ربما زاد في بعض الامور مضافا الى
ما ندر من المخالفة والافق الحقيقة هو مقلدهما وان قال فيما سبق من غير تقليد
للغير وان كان من الفحول او ما ذكرنا من التقليد الشديد غير خفي على من له ادنى اطلاع
وتفطن فانا وجدنا في الكتاب اشتباهات كثيرة واضحة غاية الوضوح مثل
انه ربما نقل فيها الحديث بنحو وليس كذلك قطعا وكذا كلام الفقهاء وكذا
دليل المسئلة وربما ذكر فيها حديثا دليلا للحكم مورد الاعتراض وليس
دليل ذلك بلا شبهة بل دليله حديث اخر بلا ريبة وربما اقتصر فيها على نقل
الخلاف من بعض مع ان المخالف ازيد وربما اقتصر على نقل بعض الاحاديث في
مسئلة مع انها ازيد بل ربما كانت ازيد وازيد وربما لم ينقل فيها كثيرا
من المسائل الخلافية والمص في جميع ما ذكر على طبق كتابيهما وربما لم يتعرض
للذكر

هو

نقل م

الخلاف انه

الذكر الاخبار والمص ره وافقهما بل ربما يكتفيان بنقل بعض الاخبار على ما نظهر
غاية الظهور انهما اكتفيا به عما لم ينقلاه والمص توهم ان الحديث منحصر فيما نقلاه
مثل ما صدر منه في مسئلة انفعال الماء القليل حيث قال المعهور الصحيحين
فظاهر الاخرين مع ان الاخبار الدالة ازيد منها بمراتب شتى بحيث لم يخف على
الاطفال الذين لاحظوا كتب الاخبار فضلا عن غيرهم بل الاخبار متواترة بلا
شبهة وصرح بذلك صاحب المعالم ره وجدي العلامة المجلسي ره وغيرهما
ونبهنا على التواتر في حاشيتنا على المدارك مع ان من له ادنى تتبع في الاخبار
يحتاج الى التنبيه لنهاية وضوح نهاية الوفور والتواتر وايضا ربما ذكر فيهما في
مسئلة انا لم نجد نصا فيها والمص تبعهما مع ان النص موجود في الكتب المشهورة
بل ربما كان في الكتب الاربعة بل ربما كان مقارنا لتلك المسئلة بل ربما كان
في غير المقام نصوص كثيرة في كتب غير المشهورة او المشهورة بل ربما كان في الكتب
او الاربعة او هي انص مشهورة وايضا ربما كان ره على ذكر بعض الادلة والمص تبعهما
وربما قالا لم نجد دليلا والمص تبعهما مع ان الدليل موجود قطعا بل وربما يكون
واضحا بل وربما يكون في الكتب مذكورة وايضا ربما اقتصرا على نقل الاجماع
عن بعض وربما لم ينقلا الاجماع مع ان الناقل موجود بل ربما يكون متعددا او
ايضا ربما ادعيا الاجماع او نقلا وظهر انه ليس كذلك وربما كان الامر بالعكس
الى غير ذلك من الاشتباهات مثل ما وقع في فهم الحديث والجمع والطرح او
الترجيح او غير ذلك مثل الحكم بصحة حديث ليس بصحيح وبالعكس ومثل الاصول
والقواعد الفقهية والاصولية وغيرها والمص تبعهما ونحن نبهنا على
الاشتباهات المذكورة وغيرها مما ذكرا او لم نذكر في حاشيتنا على المدارك
والذخيرة وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي ره والوافي وكذا قليل من الحواشي
التي كتبناها على المفاتيح هذا الكتاب والكفاية والمسالك وغيرها واسئل الله
ان يوفقني لجمع الجميع بجعله شرحا لهذا الكتاب ليسهل للطالب العيني معرفتها فانه
فياض على العباد والهادي الى الرشاد والموفق للخير والصلاح والسداد في

انقر لهم

ان ح

نقل م

الله

للطالبين

اول

المبدأ والمعاد قوله والالتزامية في اقول المراد ما يلتزم شرعا بالنذر
والعهد واليمين والتحمل عن الغير ولو بالاستيجار وسيجيء في كتاب المعاملات
عن المص منعه عن جواز الاجرة على كل ما يعتبر فيه النية واضطرابه في
تصحيح اخذ الاجرة على الحج الثابت بالنصوص والاجماع بانه انما يجب بعد
الاستيجار وان فيه تغليبا لجهة المالية وفيه ان النية معتبرة فيه قطعا
فان كانت منافية لاخذ الاجرة فالمنافات بحالها وما ذكر من التغليب
اي فائدة فيه وما ذكر من انه بعد الاستيجار فهو مصحح لكل ما يعتبر فيه
النية لان اخذ الاجرة في الكل بعد الاستيجار وتمامية العقد وحين العقد
لا يشترط النية والعقد صحيح للعمومات مع جواز فعل العبادة عن الميت
تبرعا بالاجماع والاخبار وكلما يجوز فعله عن الغير يجوز الاستيجار فيه و
يصح بالعمومات والاجماع وبعد العقد يصير الفعل واجبا عليه شرعا وان لم
ياخذ الاجرة ولا يكون بازائها وحاله بعينه حال النذر واخويه اذ يصح
ان ينذر ان كان الشخص الفلاني اعطاه كذا وكذا او حفظ ماله او رده عليه
او غير ذلك من المباحات ان يصلي لله كذا او كذا او يصوم او غير ذلك مما يشترط فيه
النية فانه صحيح ومنعقد ويجب فعل ما نذر بعد حصول شرط وان كان
الصلوة والصوم لنفس ذلك الشرط ينافي نية الاخلاص فتدبر او تمام الكلام
سيجيء في موضعه ان شاء الله تع واعلم ان الصلوة صلوة الاحتياط
داخلة في اليومية كقضاء الصلوة اليومية لما ستعرف من انها في الحقيقة من
اليومية لا اخلل فيما هو اداء كما ذكر قوله واجل الطهور يظهر ان غير الواجد
ليس عليه صلوة وبجهه ما دل على اشتراطها بالطهور ومثل حديث لا صلوة الا بطهور و
غيره والمشروط عدم عند عدم شرطه والنكرة في سياق النفي تفيد العموم لغة فالصلوة
ان كان اسما للاركان الصحيحة فالنفي على حقيقته وان كان اسما للمجرد الاركان
فاقرب المجازات نفي الصحة وقيل بوجوب الصلوة لحج للاخبار الدالة على ان
الميسور لا يسقط بالمعسور وان ما لا يدرك كله لا يترك كله وانه اذا امرنا
بشيء

العقد

وقضاء غير اليومية

بشيء فعلينا ان ناتي منه ما استطعنا والاول عن امير المؤمنين عم والثالث
عن الرسول صلعم رواها المشايخ وذكروها في كتب الاستدلال وغيرها وضبطها
ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي فليلاحظ ويظهر منهم انها معتبرة عندهم يتمسكون
بها تمسكهم في استدلالهم ولم يتعرض خصمه الطعن عليها بانها لا اصل لها او ليست
بمعتبرة مضافا الى غاية شهرتها في السنة العلماء حتى انهم في محاوراتهم
ومكالماتهم يذكرونها ويتمسكون بها لكن لا نفع لها للمستدل لما عرفت من
ان الصلوة بغير طهور اما ليست بصلوة اصلا او ليست بصحيحة اصلا مضافا
الى اصالة البراءة واصالة العدم واصالة بقاء ما كان على ما كان ومنها
ظهر انها لو قال القائل ان لا صلوة الا بطهور وغيره ورد مورد الغالب لا ينفعه
لان حاله حال ما دل على وجوب الصلوة فان قال عمومه لغوي فاللغوي يشمل
الغالب وغيره فقد عرفت ان لا صلوة ايضا عمومه لغوي فثبت انه لا يجب
اداؤها فهل يجب قضاؤها اذا تمكن من الطهور الاظهر نعم وهو المشهور لعموم
ما دل على وجوب قضاء فوائت لا شك في انها فاتت ويصدق عليها الفوت
لغة وعرفا لانها لم تكن مطلوبة ومشروعة اصلا كالصلوة قبل دخول وقتها
انها فاتت لانها لم تجيء فكيف فاتت والجملة فرق واضح بين شروط المطلوبية
بحيث لولم يتحقق لم يتحقق المطلوبية والمشروعية وبين التمكن من
المطلوب والقدرة عليه فان المطلوبية والمشروعية متحققة الا ان المكلف
غير متمكن من ايجاد المطلوب المشروع الا بعد تمكنه وعدم قدرته لا يصير منشا
لزوال المشروعية والمطلوبية عند الله تع وعدم الحسن بعنوان الوجوب
الذي لها فتدبر ثم والحاصل انه فرق واضح بين عدم القدرة على ما هو
عقلا وشرعا مطلوب عندهما وبين عدم كون الشيء حسنا ومطلوبا و
في الاول يقال فات منه الحسن والمطلوب المشروع بخلاف الثاني وكما
ان المقدور مع كونه مقدورا ربما لا يكون مطلوبا فكذا العكس فان المطلوب
مع كونه مطلوبا ربما لا يقدر عليه اما على راي العدلية فظاهر واما على

المطلوبية

الراى الحق فلان الحسن والقبح ذاتيان والشرع والعقل متطابقان وعدم القدرة على الفعل الحسن لا يرفع حسنه ولا يمنع مطلوبيته وان قلنا بانه بالوجوه والاعتبارات ولذا ترى فيمن تسنيا وجب الواجبات على او غفلت عن اشتغل الفرايض على وصرت محروما منها او فات عنى الموهبة العظمى واشال هذا كما لا يخفى نعم عدم القدرة يمنع مطالبة الحكيم ومؤاخذته ان لم يكن ناشيا عن تقصيرها فى العلة القريبة او البعيدة والا جاز المؤاخذ كما كان الله يفعل فى الامم السابقة ومع هذا التجى الى الله تعالى فى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا الايه وورد فى الاخبار عليه القضاء عقوبة لنسيانه و امثال ذلك وقيل بعدم القضاء ايضا لان الطهور شرط لكون الصلوة مطلوبة واجبة ومشروعة وبعدمه ينعدم المطلوبية المشروعية بالبديهة والمكلف غير قادر على ذلك المطلوب المشروع ولاجل فات منه وصدق عرفا ولغة انه فات منه فيجب القضاء والذى ليس معناه الا تدارك ما فات لعموم ما دل على وجوب القضاء وسيجئ ان شاء الله قوله والتكليف الخ اقول هذا الكلام منه بعد ما قال فى المفتاح السابق ويجب على كل مكلف الخ ظاهر فى الكفار ايضا مكلفون بالفروع عنده كما هو المتفق عليه بين المسلمين كافة سوى ابى حنيفة لشبهة ردية حصلت له وهى ان العبادات لا تقبل من الكفار فكيف يكون مكلفا بها لانه تكليف بما لا يطاق وفيه انه قادر على الايمان الذى هو شرط القبول العبادة وليس مكلفا بايقاعها حال الكفر ولا بشرط الكفر حتى يلزم تكليف بما لا يطاق ونسب الى المصنف انه يقول بان الكافر غير مكلف بالفروع مط وهو باطل قطعا لاجماع الشيعة على كونهم مكلفين بها والعمومات الدالة على ذلك ولان ما دل على التكليف بكل واحد واحد منها عام غالبا وكذا ما دل على ذم التارك والغافل وعقابهما ولما دل على خصوص المقامات مثل قوله تعالى حكاية عن الكفار لم نك من المصلين الايات وقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله الايه وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله وقوله تعالى اتخذوا احبارهم

ورهبانهم

ورهبانهم اربابا من دون الله الايه وورد فى الاخبار انه ليس المراد الرب الحقيقى بل المقصود تبعيتهم كلما قالوا وكلما افتوا وقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون الايات فتامل جدا الى غير ذلك من الايات الظاهرة فى الكفار خاصة او الكفار ايضا فى الفروع خاصة او فيها ايضا وكذلك الاخبار الظاهرة فيهم خاصة او فيهم ايضا فى الفروع خاصة او فيها ايضا فلاحظ وتتبع وتامل ان الاسلام يجب ما قبله والمقامات التى ذكر فيها صحيح فيما ذكرنا كيف يجوز عاقل ان الكفار يكونون مثل المجانين وخارجين عن التكليف فى قتلهم وضربهم واكل اموال الناس والزنا واللواط بنسائهم واطفالهم وكذا اذا تداينوا لا يكون الاداء واجبا عليهم وكذا اذا اشتروا شيئا لا يكون اداء الثمن واجبا عليهم واذا باعوا لا يكون عليهم اداء المبيع واجبا عليهم وكذا الحال اذا اجروا او استاجروا وكذا الحال فى جميع المعاملات بل كيف يكون فى قتالهم مع الرسول صلى الله عليه وآله والمسلمين ونهب اموالهم وتخريب ديارهم واحراق زروعهم واشجارهم وامثالها واسر نسائهم واسترقاقهن و استباحة فروجهن واسترقاق اطفالهم واستباحة فروجهم وامثال ذلك بل اهل الذمة ايضا من الكفار فاذا كانوا غير مكلفين بالفروع فكيف يصير حالهم فى الامور التى اشرنا اليها اذا اصدر منهم او ارادوا اصدارها او فعلوها بانفسهم ما لا يوافق شرعهم او ارادوا ذلك وايضا عندنا ان الحسن والقبح عقليان وذاتيان مثل الكذب قبيح عقلا وذاتا والظلم قبيح من المسلم بل ربما كان بعض الامور من الكافر قبيح كما يشير قولهم رفع عن امتى الخطا والنسيان وما لا يعلمون وغير ذلك ظاهر فى ان الامور المذكورة مرفوعة عن امته صلى الله عليه وآله فاذا كان المرفوع عنهم لم يرفع عن الكفار فما ظنك بما لم يرفع عن امته ايضا وكذا الحال فى قولهم بعثت على المذهب الحنفية السهلة السمحا وامثال ذلك فتامل جدا بل النص معاملة جميع المسلمين فى الاعصار والامصار وبعضه ايضا مثل رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق وامثال ذلك

خاصة

الملة

جميع

ومنها ما ورد عنهم عليهم السلام من العلل فى حرمة الاشياء ووجوبها وغير ذلك وبالجملة لا شبهة فى كونهم مكلفين فى الفروع ايضا الى النظر ولا يمكن الاحتجاج بظواهر بعض الاخبار لاثبات عدم كونهم مكلفين لان الظاهر لا يعارض اليقين فكيف يعارض اليقينيات الى الظنيات ثابتا بالتلاحق يصير يقينية اخرى كما لا يخفى مع ان الظاهر المذكور ليس بظاهر كما حققناه فى حاشيتنا على الوافى قوله بالنص والضرورة اقول النص ما اشرنا من قوله صلى الله عليه وآله رفع القلم الخ ومقتضاه ومقتضى الضرورة عدم تكليفهما بالواجب والحرام اما التكليف بالمستحب والمكروه فلا مانع منهما ولا من امر اخر بل ربما كان الظاهر من الاخبار مضافا الى العمومات مثل قوله تعالى ان الله لا يضيع عمل عامل الايه وغيرها ان عبادة الصبى المميز شرعا والله يثاب بعباداته وطاعاته لا انها مجرد تمرين والفقهاء منهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثانى باعتبار رفع القلم وفيه ما فيه قوله ويعلم البلوغ بخروج المنى من الموضع المعتاد بالوجه المعتاد لان الاجماع انما يثبت ذلك واطلاق الكتاب والسنة يرجع الى المعتاد كما حقق فى محله وهو قوله تعالى واذا بلغ الاطفال منكم الحلم والذى يبلغ الحلم منكم الايه وحتى اذا بلغوا النكاح الايه وفى كثيره عبر عن البلوغ بالنكاح ولعله بناء على تبادر شهوة النكاح وهى بالمنى عادة وعن الرسول صلى الله عليه وآله رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم وفى الخبر عن الرضا عليه السلام فى الصحيح يوخذ الغلام بالصلوة وهو ابن سبع سنين ولا تغطى المراة شعرها منه حتى يحتلم والقدر الثابت من الاطلاقات خروجه من الذكر فى المنام لان الحلم مخصوص به لغة الا ان الاصحاب عمموا واجروا فى الانثى والخنثى وغيرهما ايضا وكذا فى النطفة وعلى اى حال ايضا لعدم القائل بالفصل وللاجماع المذكور بل ظاهر كره انه اجماع من العلماء كافة غير ما نقل عن الشافعى من عدم كون خروج المنى من النساء علامة لبلوغهن لكونه نادرا فلا عبرة به و فيه ما فيه وما يظهر من بعض الفقهاء من تقييد المنى بما يكون منه الولد وتعريف بعضهم ذلك بان يوضع فى الماء فيرسب فيه ففيه ايضا ما فيه لانه تقييد

للادلة

غير فساد علم

لا ما ذكر

شرعية مطلوبة

وسنذكر بعض الاخبار الصريحة فى ذلك فى شرح هذا المفتاح

الفقيه

للادلة من غير دليل بل هو خلاف طريقة المسلمين فى الاعصار والامصار ايضا وانه لا يكاد يثبت البلوغ منه الا نادرا غاية الندرة مضافا الى عدم حجة شرعية على ذلك التعريف ايضا واعلم انه ذكر فى المسالك انه لا بد فى الخنثى من خروجه عن فرجيه جميعا ولا يكفى الواحد لجواز كونه غير الاصلى فيكون حكمه حكم ما لو خرج من غير المعتاد وهذا لا يخلو عن اشكال فتامل الا انه مقتضى الاصول فتامل ولو حاض من فرج الاناث وامنى من فرج الذكر حكم ببلوغه قوله وبانبات الشعر الخ هذا ايضا دليل بلوغ الذكر والانثى وغيرهما باجماع علماء الشيعة والاخبار من العامة والخاصة مثل رواية حمران عن الباقر عليه السلام ورواية اليزيد الكناسى عنه عليه السلام ايضا وسنذكرها وفى كره الانبات مختص بشعر العانة قال فى المسالك فلا عبرة بشعر الابط والشارب واللحية عندنا وان كان الاغلب تاخرها عن البلوغ اذ لم يثبت كون ذلك دليلا شرعا خلافا لبعض العامة واستقرب فى التحرير كون نبات اللحية دليلا دون غيره من الشعور انتهى قلت رواية حمران تضمنت كون الاشعار او الانبات دليلا على البلوغ من دون تخصيص بالعانة ورواية الكناسى يدل على اعتبار شعر الوجه ايضا حيث قال فيها او يشعر فى وجهه او ينبت فى عانته ولذا استقرب فى التحرير ما استقرب وقال هو فى شرحه على اللمعة فى كتاب الصوم فى الحاق اخضرار الشارب وانبات اللحية بالعانة قول قوى انتهى وهو كما قال المستتر فى ظاهر اللمعة ايضا موافقة لهما ولعل من لم يتعرض لهما ليس من جهة توقفه فيهما بل من جهة انهما بعد انبات العانة بمدة عادة كما انهم لا يتعرضون لذكر الحمل الا قليل منهم فتامل جدا قوله وان اختلف الخ فى المسالك المشهور الثانى لتعليق الاحكام فى الكتاب والسنة على الحلم والاحتلام فلو كان الانبات ايضا بلوغا بنفسه لم يختص بذلك ولان البلوغ غير مكتسب والانبات قد يكتسب بالدواء ولحصوله على التدريج والبلوغ لا يكون كذلك ووجه الاول ترتب احكام البلوغ عليه وهو اعم والمدعى انتهى اقول العلم بابتداء البلوغ لا يحصل منه غالبا بلا شبهة الا ان يبنى على اصالة تاخر الحادث فتامل قوله كالحيض والحمل اما الحيض فلان شرط كون الدم حيضا كونه بعد البلوغ وما لم يبلغ يكون استحاضة

كما ستعرف وليس هيهنا دور كما توهم لان الاشتراط المذكور انما هو بحسب الواقع و
والدلالة على البلوغ انما هي بالنظر الى الظاهر الذي اعتبره الشارع لاجل الاثبات والحكم
بالبلوغ شرعا وبالنسبة الى القاعدة الشرعية المقتضية للثبوت والوقوع بنظر
الشرع فان الدم الخارج عنها اذا امكن خروجه في وقت امكن ان يكون حيضا واجتمع
صفات الحيض وشرايطه فلا شك في ان الظاهر والراجح كونه حيضا الا ان يثبت
عدم كونه حيضا بثبوت عدم بلوغها ولا شبهة في ان الشارع اعتبر ذلك الظهور والرجحان
في الموضع الذي لم يثبت كونه حيضا كما ستعرف في الحيض الظاهري دليل شرعي على
البلوغ وعلى سبقه ايضا كما عرفت واما تعيين ابتداء البلوغ فبالاصول والقواعد
مسلمة اصالة تاخر الحادث وبقاء ما كان على ما كان وبراءة الذمة عن الواجبات
والمحرمات حتى يثبت خلافها واما الحمل فلا شك في دلالته على سبق الانزال
منيها اذ ما لم ينزل لا يتحقق حملها بالنص والاجماع بل النصوص الكثيرة بعد
ظاهر الاية وهو قوله تعالى من نطفة امشاج وقوله تعالى من بين الصلب والترائب فلاحظ
تفسيرها ويدل ايضا اهل الخبرة والتجربة والوجدان والمشاهدة وابتداء البلوغ يعرف
بابتداء الحمل ان عرف والا فبضميمة الاصول المذكورة ويجعل اقصى مدة الحمل ستة اشهر
ومما ذكر عرف حال ما اذا اسقطت الولد او ما علم انه لمبتدأ النشوء قوله
وبلوغ خمس عشرة الخ هذا هو المشهور بين علمائنا بل كاد ان يكون اجماعا بل في
في كنز العرفان انه اجماعي انه من شعار الشيعة والشافعية وسنشير الى ما يؤيده
فلاحظ ويدل عليه الاصول مثل اصل البراءة واصل عدم البلوغ واستصحاب
عدم التكاليف السابق واستصحاب عدم صحة العقود والايقاعات واصالة بقاء
ما كان على ما كان ورواية حمران عن الباقر ع انه قال له متى يجب على الغلام ان يؤخذ بالحدود
التامة ويؤخذ بها قال اذا خرج عنه اليتم وادرك فلذلك حد يعرف فقال ع اذا
احتلم او بلغ الى خمس عشرة سنة او اشعر او انبت قبله ذلك اقيمت عليه الحدود
واخذ بها واخذت له قلت فالجارية متى يجب عليها الحدود التامة واخذت بها واخذت
لها قال ان الجارية ليست مثل الغلام ان الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها

تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في جميع الشراء والبيع وعليها
الحدود التامة واخذ لها بها قال والغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من
اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك ورواية يزيد
الكناسي عن الباقر صلوات الله عليه الجارية اذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم
وتزوجت ودفع اليها مالها واقيمت الحدود التامة عليها ولها فقلت الغلام يجري
في ذلك مجرى الجارية فقال الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا
ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك الى ان
قال يجلد في الحدود كلها على قدر مبلغ سنه فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة
سنة الى اخر الحديث فلاحظ والروايتان منجبرتان بالشهرة العظيمة بل كادت
ان تكون اجماعا لو لم نقل بانه اجماع مع ان الرواية الاولى ليس فيها من يتوقف في عدالته
سوى حمران الممدوح بمدح كالتوثيق وعبد العزيز العبدي وجش وان نقل ضعفه عن
ابن نوح واسنده اليه الا انه قال له كتاب يرويه جماعة اه وقد ذكرنا في التعليقة
ان مثل هذا دليل الاعتماد عندهم سيما جش ثم ذكر ان الحسن بن محبوب ممن يرويه
والحسن من جملة من اجمعت العصابة على قوله واما الرواية الثانية فلا توقف فيها
الا في يزيد وقد ذكر الدارقطني انه شيخ من شيوخ الشيعة يروي عن الباقر والصادق ع
بل بعد اتحاده مع ابي خالد القماط الثقة كما لا يخفى على من لاحظ الشيخ ره في رجاله و
ما نبهنا عليه في التعليقة مع انه يروي عنه من الاجلة مثل هشام بن سالم وابي ايوب
مع ان في طريق هذه الرواية الحسن بن محبوب والطريق اليه صحيح كما ان في الرواية الاولى
ايضا كذلك ويدل عليه ايضا صحيحة معاوية بن وهب المذكورة في ئل عن يونس انه
سئل الصادق ع في كم يؤخذ الصبي بالصيام قال ما بينه وبين خمس عشرة سنة
او اربع عشرة سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه اذ هذه الصحيحة تنادي بان الصبي
لا يجب عليه قبل خمس عشرة سنة اذ صريحة في انه لا يؤخذ بالصوم قبل خمس عشرة سنة
على سبيل التعيين والالزام الذي لا اختيار في الترك فان كلمة الى تفيد
التخيير والتخيير ينافي الالزام المذكور وايضا البلوغ وقت وجوب الصوم وغيره

على سبيل التعيين فلا بد من ان يكون معينا خاليا عن ثبوت الترديد والتخيير
وقبل الخمس عشرة سنة لا يكون كذلك بنص هذه الصحيحة فتامل على ان صدر الرواية
هكذا في كم يؤخذ الصبي بالصلوة فقال فيما بين سبع وستة سنين فقال في
كم يؤخذ بالصيام فقال الى اخر ما ذكرنا فهذا صريح في ان هذا الاخذ اخذ الولي
للطفل المستحب في المستحب يتفاوت مرتبة الواجب ولذا قال في الصلوة ما بين
سبع وست وكما قال هنا خمس عشرة واربع عشرة في بعض النسخ كذلك واو بدل
او والمقدس الاردبيلي ره نقل ما بين خمس عشرة واربع عشرة فالامر اوضح او صح
واوضح مع ان الوجوب التخييري هنا لا معنى له بل وهو خلاف ضروري الدين
ويمكن ان يكون الترديد مبنيا على صورة البلوغ بان المراد خمس عشرة سنة الا
ان يبلغ قبل ذلك موافقا لما ورد في الاخبار والبلوغ قبل ذلك يكون بالاربع
عشرة سنة لا اقل منه كما ورد عن امير المؤمنين ع ان الصبي يحتلم لاربع عشرة سنة
وليس المراد انه يحتلم البتة لفساده بحكم المشاهدة بل مراده قابلية الاحتلام
ويؤيده عدم وجدان من يحتلم قبلها وسيجي ايضا ما يؤكده وتقديم الخمس عشرة على الاربع
عشرة مع ان قاعدة الوضع خلافه يشير الى ذلك ويدل ايضا عليه ما رواه في
الكليني ره بسنده الى طلحة بن يزيد عن الصادق ع ان اولاد المسلمين اذا بلغوا
اثني عشرة سنة كتبت لهم الحسنات فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات
وجه الدلالة ان كتابة السيئات مشروطة بالحلم والمشروط عدم عند عدم شرطه خرج
الخمس العشرة سنة بالاجماع وبالادلة وبقي الباقي ومثل هذه الرواية كل ما دل
على اشتراط البلوغ بالحلم بالايات والاخبار التي مرت في البلوغ يخرج المنوفان
الكل دليل المشهور كما عرفت ويظهر من عدة الشيخ ان الشيعة اجمعوا على العمل برواية
طلحة هذا وامثاله من العامة ويدل ايضا الاخبار الكثيرة الدالة على ان الانثى تبلغ
بالتسع مذكورة في كتاب النكاح وغيره فيكون بلوغ الذكر بالخمس عشرة لعدم القائل
بالفصل فان كل من يقول بالتسع في الانثى يقول بالخمس عشرة في الذكر كما ستعرف فتامل
ثم لا يخفى ان المتبادر من الاخبار بلوغ مجموع تسع سنين في الانثى ومجموع خمس عشرة في الذكر

لا الدخول في التسع وخمس عشرة والاصول ايضا يقتضي ما ذكرنا والاجماع ما تم الا
فيه فما قال بعض من ان الشروع في الخامس عشرة يكفي فيه ما فيه قوله ويستحب الخ
قد عرفت المستند وانه صحيح وان ورد في حسنة الحلبي ايضا عن الصادق ع انه قال
انا نامر صبياننا بالصلوة اذا كانوا ابني خمس سنين فمروا صبيانكم بها اذا كانوا ابني سبع
سنين ومر في رواية معاوية فيما بين ست وسبع المقام مقام الاستحباب
فربما يتفاوت مرتبه قوله والتوفيق الخ لا يخفى فساد ما ذكره من وجوه الاول
انه خلاف المجمع عليه بين الشيعة كما عرفت بل بين جميع المسلمين بلا خلاف ضروري
الدين والمذهب فان النساء والاطفال فضلا عن الجهال جازمون بان البلوغ
حد واحد حقيقي لا حدود كثيرة مختلفة اضافية وحالهم في ذلك حالهم في غيرهم
من الضروريات مثل استحباب التسليم وامثاله فاستعلم ومثل هذا الاجماع حجة
عنده بلا شبهة بل اقوى من الاجماعات التي ذكرها واعتمد عليها ونبهت عليها فلاحظ
وتامل والثاني انه مخالف لما يظهر من الاخبار المتواترة في ان الذكر والانثى قبل
ادراكهما يكونان كذا وكذا وبعد ادراكهما كذا وكذا وربما ذكر موضع الادراك لفظ
البلوغ وامثاله من الالفاظ ومن ملاحظة المجموع يظهر ظهورا تاما ان البلوغ والادراك
حد واحد فلاحظ الاخبار منها مذكورة في تزويج الولي اياهما ومنها في غيره مثل
تزويج البكر البالغة نفسها وغيره من كتاب النكاح والوصية وغيرها فلاحظ وتامل
والثالث انه مخالف لما اثبتناه من الاخبار والاصول وغيرها والرابع ان ما ورد
من ان الوصية والعتق ونحوهما يصح من ذي العشر لا يظهر منه ان البلوغ يتحقق به
بل في كثير من المواضع انه غير بالغ ويجيز ذلك منه الا انه يصح ما ذكر منه وجمع من الفقهاء افتوا
بصحتها من غير البالغ ومن الصبي مصرحين بذلك كما هو مضمون الاخبار واما ما دل
على ان الصوم لا يجب عليها قبل اكمالها الثلث عشرة سنة فهو ضعيف شاذ فلا يكون
حجة قطعا فكيف يمكن ان يؤتى به في مقابل الادلة الكثيرة الواضحة المفتي بها عند الفقهاء
سيما وان يغلب عليها وتزول ثلث بسببه وعلى تقدير الصحة والحجية لعله محمول على من
لم يستطع قبل اكمال الثلث عشر سنة بانها تكون من اهل البلاد الحارة الشديدة

الحرارة ويكون الصوم في ايام القيض وطول النهار ولم يكن لها بنية قوية
وقيل بعدم عقلها وحصول الانزال في الاحتلام للغلام لان هذا الخبر يدل على ان الغلام
ايضا مثل الجارية يجب الصوم عليه اذا بلغ ثلاث عشرة سنة فتامل وبالجملة الاخبار
الدالة على الانثى بعد تسع سنين تكون بالغة منها وصلت حد التواتر ومتنها تواتر عاشوراء
والتحول بها ولم ينقل من احد من العلماء التامل في ذلك فيمكن ادعاء الاجماع عندنا
وان نقل الخلاف في الذكور بان شاذا قال بالثلث عشرة فيه قيل وهو الظاهر من
يب وحيث ذكر فيها رواية عمار وهي الرواية المذكورة ثم نقل ما دل على وجوب
الصلوة عليه لست وسبع وقال الوجه حمله على الاستحباب وحمل الاول على الوجوب
لئلا تتناقض الاخبار انتهى اقول ما نسب اليه لم نجده الا في الاستبصار ومع ذلك
الظاهر منه انه جمع ودفع التناقض لا ان مذهبه كون البلوغ ثلث عشر في الانثى والذكر
كيف ولم ينسب هذا القول الى احد اصلا ومسلم عند القائل ايضا انه لم يقع خلاف
في الانثى والذكر في كون بلوغها التسع بحسب السن وانما اشار الى وقوع الخلاف
الشاذ في الذكور خاصة وايضا الشيخ ره ما اختار هذا في كتاب كتب فتاويه بل
ذكر في الكل خلافه ولم يشر في كتابه الخلاف اليه ولم ينسب الى احد فعلى تقدير ان يكون
ما قاله مذهبه في ر فلا شك في رجوعه عنه وذلك ليس الا لانه ظهر عليه خطائه فلذا ترك
في جميع فتاويه فاذا ظهر عليه انه خطاء الى ان تركه بالمرة ولم يشر الى كونه قولا واحتماله اصلا
في وقت من الاوقات ولم يبق اعتداد به لنقل الشيخ ره اصلا ولو اسلفنا اعتداديته
لنا به هذا مع انه ره صرح في تب بان الوجوب عندنا على ضربين ضرب على تركها العقاب
وضرب على تركه العتاب فلم يظهر انه قال به في وقت من الاوقات بل قال بعض المحققين
ان مذهب الشيخ ره لا يظهر من كتابيه وان غرضه منهما الجمع خاصة والظاهر ان مراده
عدم الظهور من مجرد الذكر والقول وان كان يظهر في بعض المقامات بمعونة القرينة
ولذا ترى المحققين لا ينسبون الا الى الشيخ ره ما ذكره فيهما في الاكثر وربما ينسبون
اليه في كثير من المقامات ومما ذكرنا ظهر ان هذا الخبر وما وافقه مما ظهر منه بلوغ الذكر
ما نقص من خمس عشره بحسب السن ليس بحجة ولا اعتداد به بل يحمل على التقيه او على توهم

الراوي

الراوي او على ان المراد شدة تاكيد التكليفات عليه اوانه من باب الاحتياط في الدين
لانه اذا بلغ هذه السن يبلغ وقتا يمكن ان يحتلم فيه او يشعر او ينبت فربما لا يتفطن بالاحتلام
بسبب كثرة رطوبات دماغه وعدم وقوفه واطلاعه ومعرفته بالاحتلام كما يشاهد بعض الاطفال
لا يعرفون الاحتلام كيف هو الا مدة مديدة وكذا ربما لا يتفطنون بخشونة شعر عانتهم الى مدة فلذا
وانه يجرى عليه الحدود بحسب مقدار سنه لا لانه تام كما يشير اليه لفظ التامة فيما هو مستند الفقهاء و
الخلو عن هذه اللفظة في غيره مع التصريح بانه يجرى عليه الحدود بحسب مقدار سنه قبل البلوغ
مستند الفقهاء على ان الحديث ما لم يكن صحيحا او منجبرا بالجابر ضعفه لم يكن حجة اصلا فكيف
يعارض به ادلة الفقهاء فان قلت هذا الخبر موثق وفي الصحيح عن الوشاء عن عبد الله بن سنان
عن الصادق عم قال اذا بلغ اشده ثلث عشره سنة ودخل في الاربع عشره وجب عليه ما وجب
على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتب عليه السيئات وجاز له كل شيء الا ان يكون ضعيفا او
ضعيفا ورواه الصدوق في الموثق عنه عن الصادق عم هكذا اذا بلغ الغلام ثلث عشره
سنة كتبت له الحسنة وكتب عليه السيئة وعوقب واذا بلغ الجارية تسع سنين فكذلك وذلك
وذلك انها تحيض لتسع سنين ورواه الشيخ ايضا في الموثق عنه هكذا قال سال ابي الصادق
عم ابي وانا حاضر عن قول الله عز وجل حتى اذا بلغ اشده قال الاحتلام فقال يحتلم في
ست عشره وسبع عشره سنه ونحوها فقال لا اذا اتت عليه ثلث عشره سنه كتبت له الحسنات
وكتبت عليه السيئات وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا فهذه الروايات وان
كان اصلها واحدا عن عبد الله بن سنان الا انه رويت عنه بطريق موثق او حسن وهي حجة عند
من يقول بحجيتها بل لعل المشهور كذلك ويؤيده ما روي في الضعيف عن الثمالي عن الباقر عم
يجري الاحكام على الصبيان في ثلث عشره او اربع عشره سنه وان لم يحتلم فان الاحكام
يجري عليه والجمع المحلى باللام ظاهر في العموم قلت اجراء جميع الاحكام في ثلث عشره او في اربع
عشره باطل قطعا لعدم التفصيل لمكان كلمة او والدالة على التردد فتعين ان يكون المراد
ما ذكرنا سيما وربما يحصل الجنونية في الاحتلام خوفا من اجراء الاحكام وهو امر لا يطلع عليه الا الخالق
الانام فربما ترتب على ترك اجراء الاحكام بالمرة المفاسد والفتن ومع ذلك الحسن والموثق عند

قطعا

عند من يقول بحجيتهما يشترط ان لا يكونا شاذين بل الصحيح الشاذ ليس بحجة فضلا عنهما وقد ظهر لك
الشذوذ وسلمنا عدم الشذوذ ولكن لا يعارضان الصحيح والخبر المعمول عند الاصحاب بل الصحيح
لا يعارض الخبر المذكور كما هو المعروف المشهور من فقهائنا المتقدمين والمتاخرين وحققناه
واثبتناه في ملحقات الفوائد فما ظنك بغير الصحيح سيما مع انضمام الخبر بالصحيح الذي عرفت
وخصوصا مع اعتضادهما بالاصول الاصلية الثابتة وغيرها مثل ان الظاهر من الكتاب
وغير واحد من الاخبار ان البلوغ منحصر في الحلم خرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي وظهر لك ظاهر
الكتاب وبعض الاخبار مثل رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ومثل اذا بلغوا الحلم كتب عليهم
وغيرهما ومثل ما ورد من انه على الصبي الصيام اذا احتلم الى غير ذلك وما يؤيد ذلك ايضا ان
احاديث الباقر عم ابعد عن التقيه ولم يكن مخالفة للحق بالعقل والنقل ما اتفق نقلي ورد
من ان الباقر عم كان يفتي اصحابه بمر الحق واما الاول فلان بني اميه كانوا اشتغلوا بمحاربة
بني عباس وكذا اشتغالهم ومن هذا حصل لهم الفرصة في اظهار الحق وكان الامر في اوائل زمان
الصادق عم ايضا كذلك وبعد استيلاء بني العباس عاد الامر كما كان وايضا الباقر عم بسبب صحبة
جابر بن عبد الله كان العامة يزعمون انه كان يا يأخذ من جابر وانه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
لقبه بالباقر وانه يبقر علم الدين بقرا وكان جابر يجاهر بهذا على روس الاشهاد وايضا في زمانه
لم يظهر بعد مذهب الشيعة والعامة كانوا في غاية الاختلاف ولم يظهر بعد التعصبات والمعاندات
ما بين الشيعة واهل السنة بل لم يوسس بعد مذهب اهل السنة كما هي وايضا معلوم ان
التقيه انما يكون من المذهب المتداول في ذلك الزمان كما حقق في محله والشافعي وغيره فروع
الشيعة الا ما قل وانت قد عرفت ان الخمس عشره سنه شعار الشيعة والمعصوم ارباب الاخذ
بما اشتهر بين اصحابهم الى غير ذلك من المؤيدات والاحتياط واضح وهو سد قوله
الحيض دم الخ لا شبهة في انه دم طبيعي خلقه الله تعالى لاجل تكون الولد وبقاء النوع كالمني
فانه تكون من هذا الدم ازيد لان ما زاد عن قدر المني فهو من الحيض وغذاؤه ايضا الا المعظم
لان اللبن ايضا من الحيض فهو من جملة موضوعات الاحكام التي ليست توقيفية كالمني
والبول والغائط والنوم كانوا قبل الشرع وبعده يسمونه بالحيض والطمث والقروء

ولو

وكذا العجم يسمونه باسم اخر والكل يعرفونه واول حدوثه في النساء مذكور في بعض الاخبار وكذا
علة حدوثه في كل شهر والامم السابقة ايضا كانوا يعرفونه وكانوا يجعلون له احكاما منهم من كان
منهم من يهجر الحائض هجرة تامة ومنهم من كان يقاربهن بلا تفاوت بين حال الحيض وغيره
بل ربما كان حال الحيض ازيد الى غير ذلك من الاحكام المعروفة الواردة بكثير منها في اخبارنا
فكل من امثال ذلك كانوا يعرفون الحائض بلا تامل وما كانوا يسالون الحيض ما هو واي شيء
من هي كالمني والجنب نعم ربما كان يحصل اشتباه بين الحيض والاستحاضة وهو الدم الذي
غير الطبيعي الحاصل من افة في باطن الخارج عن العرق العاذل لا فرق فيه فاعتبر الشارع للتميز
بينهما الصفات الغالبة في الحيض والصفات الغالبة في الاستحاضة فان الحيض في
الغالب حار اسود يخرج بحرقة بضم الحاء وهي اللذع الحاصل في المخرج بسبب دفعه وحرارته
فان من صفاته الغالبة انه يخرج بدفع كما ان من صفات الاستحاضة في الغالب انه يخرج
بفتور وانه اصفر وبارد وربما عد من صفات الحيض الغالبة كونه عبيطا اي طريا كما هو حال
الدماء الطبيعية بخلاف الدماء الفاسدة فانها ليست بعبيطة ولما كان الغلبة تورث
الظهور والمظنة اعتبرها الشارع كما انه اعتبر كثيرا من الظواهر والظنون مثل كون شيء في يد
شخص انه منه حتى يثبت خلافه وكالظنون في اعداد ركعات الصلوات وافعالها الى غير
ذلك مما لا يحصى كثرة ولهذا ما قال المعصوم عم الصفات المذكوره قالت ان معه
لو كان امراة ما زاد على هذا او قالت الاخرى في اخرى بعد ما سمعت اريت كان امره عبرة
وفيها انص عن لو اذا وقع الاشتباه بين الحيض والعذرة دون الاستحاضة لم ينفع تلك
الصفات للتميز لانها تنفع اذا كان العذرة في الغالب لم يكن كذلك بل ويكون في الاكثر
على خلافها وانظر انه ليس كذلك بل ويكون في الاكثر على خلافها ولم يظهر ذلك بل ربما كان الظاهر
خلافه فلذا ورد في الخبر التميز حينئذ بالخروج من الايمن والايسر بانه ان خرج من الايسر فهو
حيض لانه واقعا كذا او في الغالب وان خرج من الايمن فهو قرحة لما ذكروا ان احتمال كون
القرحة في الايسر تغليبا لجانب الحيض او غير ذلك كما ستعرف وما ذكر ظهر ان ما فعله الفقهاء
احسن حيث قالوا الحيض في الاغلب كذا وكذا والاستحاضة في الاغلب كذا وكذا قالوا

فالواقع التميز بين العذرة والقرحة وحال الحيض حال المميز بانه ان علم انه حيض فلا اشكال وان
علم انه استحاضة فلا اشكال ايض وان اشتبها اعتبر الصفات الغالبة وهكذا ولعلها المميز
كما اشرنا الا ان يحمل قول المص غالبا قيدا للكل لكنه خلاف الظاهر لانه اسقط اعتبار الصفات
في ذات العادة خاصة فتامل فلنذكر ما ورد في المميزات روى معوية بن عمار في الصحيح عن
الصادق ع ان دم الحيض والاستحاضة ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة
دم فاسد بارد وان دم الحيض حار وفي الصحيح ايض عن اسحق بن جرير عنه ع وهو طويل في اخره دم
الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد عبيط اسود له
دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فقال اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع
الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وفي مرسل يونس الطويل
ان دم الحيض اسود يعرف وورد في الحامل التي ترى الدم انه ان كان احمر كثيرا فلا تصل
وان كان قليلا اصفر صلت وفي رواية ان كان عبيطا فلا تصلي وان كان صفرة صلت
ولا يتوهم التعارض بين هذه الاخبار لان الصفات المذكورة فيها متلازمة غالبا وقد
عرفت ان منشأ اعتبارها الغلبة وعرفت ان اعتبارها بالقياس الى ما يكون في الغالب
بصفة اقوى ولذا قال في بعض الاخبار اكتفي بالحمرة لان الاستحاضة اصفر غالبا فلا
يكون الاسود ليس باستحاضة فكذلك الاحمر وعرفت ان هذه الصفات للامتياز عن الاخر
وعرفت وجهه ويظهر ذلك من ملاحظة الاخبار ايض فانهم ع في تميز الحيض عن العذرة وعن القرحة
اعتبروا امرا اخر وما اعتبروا هذه الصفات غالبا اصلا وعرفت وجه هذا ايضا الا ان الحكم
بها عنها فرع الا يكون مجتمعة من هذه الصفات غالبا والا فكيف يتاتى التميز وعرفت
انهم ع قالوا الحيض ليس به خفاء وانه اسود يعرف الى غير ذلك مما قاله في المدارك وتبعه
غيره من ان كل ما يكون بالصفات حيض الا فيما ثبت خلافه وكل ما لا يكون بها ليس بحيض
الا فيما يثبت خلافه وكذا قال في الاستحاضة محل نظر ظاهر لانه حيض بالقياس الى ما لا يكون في
الغالب بها وكذا الحال في الاستحاضة وعرفت ان الاعتبار انما هو في مقام الاشكال كصفات
المني واما ما ورد في تميز الحيض عن العذرة فهو صحيح زياد بن سوقة عن الكاظم ع في رجل اقتض امرأته

او

او امته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما قال ع تمسك الكرسف فان خرجت مطوقة بالدم
فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي وان خرج الكرسف منغمسا فهو من الطمث
تقعد عن الصلوة ايام الحيض وصحيح خلف بن حماد عن الكاظم ع تستدخل القطنة ثم تدعها
مليا ثم تخرجها رفيقا فان كان الدم مطوقا فهو من العذرة وان كان مستنقعا فيها فهو من
الحيض ويدل عليه العقل ايض وربما استشكل في صورة الاستنقاع بعدم اختصاص
الحيض اقول اذا كان الاشكال واقعا بين الحيض والعذرة خاصة كما هو الغالب في
احوال النساء فلا اشكال واما اذا احتمل غير الحيض ايض ففيه ان غير الحيض ع منحصر في القرحة
والاستحاضة بحسب الظاهر اذ لا ذم سوى اللون المذكورة ظاهرا مضافا الى اصالة العدم و
سيجيء حال القرحة والاستحاضة مضى حالها وهذان الدمان الاصل عدمهما لانهما فرع عيد
واقع كما عرفت ومع ذلك نقول على القول بان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض فلا اشكال
ايض وهذا الصحيحان من جملة ما يدل على ذلك وسيجيء الكلام فيه وما ورد في تميز الحيض عن القرحة
ما رواه الكليني والشيخ ووافقهما الصدوق عن الصادق ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم
سائل لا يدري من الحيض او من القرحة فقال ع فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تدخل اصبعها
الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايسر فهو من الحيض وان خرج من الايمن فهو من القرحة لكن في
نسخ الكافي ان خرج من الايمن فهو من الحيض وان خرج من الايسر فهو من القرحة والاقرب الاظهر ترجيح
الاول للشهرة بين الاصحاب الا القليل منهم فانهم افتوا كذلك حتى ان المحقق نسب ما في الكافي
الى اوهام النساخ لموافقة الصدوق مع الشيخ وكذا المفيد والموافقة مع الفقه الرضوي وان
الشيخ في جميع كتب فتاويه افتى موافقا للمشهور ولان المعروف عند النساء والمشهور بينهن
ان الامر كذلك فاستعلم منهن ومما يؤيده ايض ان ابن طاوس لم ينقل عنه مخالفة المشهور
مع انه قيل الظاهر من كلام ابن طاوس ان نسخ التهذيب القديمة كلها موافقة للكافي ومن هذا رجح البعض
ما في الكافي مضافا الى ما قيل من ان الشهيد في الذكرى ذكر انه وجد الرواية في كثير من نسخ
التهذيب كما في الكافي وفيهما انه لو كان كذلك فكيف افتى الشيخ بالبيان منا فيظهر انه ظهر عليه خطاؤه
ما قال سابقا ولذا رجع وربما قيل بان الكافي اضبط سيما ووافقه ابن الجنيد وفيه انه وان

ولان كان كذلك بالنسبة الى خصوص كلام الشيخ الا انه بالقياس الى ضم الصدوق والمفيد وغيرهما
من الفقهاء وغير ذلك ظهر ان في المقام ضبط الشيخ احسن موافقا لكثير من المقامات على
ما اظن وفي المدارك ان الاجود اطراح هذه الرواية لضعفها وارسالها واضطرابها
ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين والاولى الرجوع الى
الاصل واعتبار الاوصاف انتهى ووافقه غيره ايض وفيه ان حكاية الاضطراب قد عرفت
حاله وانه لا يضر بحكاية الترجيح كما هو الحال في جل المقامات الفقهية واما الضعف فهو منجبر
بالشهرة بين القدماء والمتاخرين رواية وفتوى لو لم نقل بالاجماع وحققنا في الفوائد
وغيرها ان مثله حجة وراجح على الصحيح غير المنجبر مضافا الى ان الكليني والصدوق قالا في اول
كتابيهما ما قالا واما مخالفة الاعتبار فقد اشرنا الى فساده وانه لا مخالفة بعد القول
بان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض كما سيجيء والمحقق ادعى على ذلك الاجماع ويدل
الرواية ايض تدل على ذلك مضافا الى الصحيحين السابقين وغيرهما من الاخبار وغيرها
ما ستعرف والمراد بعدم النجح استعلام الحال بالامارات مع ان صنف النساء وارحامهن
ربما يكون بحيث لو استلقين على ظهورهن ورفعن ارجلهن يقع الرحم على الجانب
بحيث لو كان قرحة خرج دمها من الجانب الايمن فتامل ثم اعلم ان الظاهر من بعض الفقهاء
والصريح من غيره ان اعتبار الجانب ليس مثل الصفات لانها معتبرة حال الاشتباه و
الاشكال خاصة كما عرفت واعتبار الجانب مطلقا واستقربه في المدارك بان الجانب
ان كان له مدخل في الحيض وجب اطراده والا فلا وفيه انه ربما كان الغالب خروجه
من الجانب لا مطلقا كما هو الحال في الصفات وما دل عليها اكثر واشهر واظهر في كون
الحيض كذلك مطلقا ومع ذلك ظهر ان المراد الغلبة وانها يكفي الا ان يتوهم انه يظهر
خلاف الظاهر ويمكن ان يقال مدار المسلمين بل وغيرهم ايض في الاعصار والامصار
على عدم الاقتصار في الجانب وكذا المسلمات والعادات وعدم الامتحان في كل حيض
حيض وحصل بنائهم على انه ان خرج من الجانب فهو والا فلا اذ من البديهيات انه لم
يكن امرهم وامرهن الاقتصار والامتحان والقطع حاصل بانهن في زمان الرسول ص

والائم

والائمة ع لما

والائمة ع لم يكن امرهن على الاقتصار والامتحان وكانوا يقررون ونهين بل الاخبار المتواترة ايض
ظاهرة في ذلك منها ما مر في المميزات واعتبارها ومر وسيجيء الاجماع والادلة على ان ما امكن
يكون حيضا فهو حيض على وجه يظهر منه عدم الامتحان ثم الاقتصار فلاحظ وقول المص تقارب كل
شهر غالبا يظهر من تضاعيف الاخبار مضافا الى الاعتبار والاجماع والصحاح
لا شبهة في كون الاحكام الثلثة اجماعية عند الشيعة وممن نقل الاجماع الصدوق في امالية
حيث جعلها من دين الامامية الذي يجب الاقرار به واما الصحاح فصحيح يعقوب بن يقطين
عن الكاظم ع ادنى الحيض ثلثة واقصاه عشرة وصحيح صفوان عنه ع بذلك المضمون
وكذا الصحيح عن عمار عنه ع كذلك ومعتبرة البزنطي عنه ع كذلك وصحيح ابن سنان عن الصادق ع من ان اكثر
ما يكون الحيض ثمان محمول على اكثرية التحقق كما يشير اليه قوله ع اكثر ما يكون ويمكن الحمل على التقية واما
اقل الطهر فربما استدل بحسنة ابن مسلم عن الباقر ع اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة ايام فهو
من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة والدلالة لا تخلو عن مناقشة
نعم يدل عليه صحيحة الاخرى عنه ع قال لا يكون القرء في اقل من عشرة ايام فما زاد واقل ما يكون عشرة
من حين تطهر الى ان ترى الدم ومرسل يونس عن الصادق ع ادنى الطهر عشرة ايام الحديث وقال
الشيخ في النهاية ان رأت يوما او يومين ثم رأت قبل انقضاء العشرة ما يتم به ثلثة فهو حيض
وعبارته على وجه ظاهرة في ان المجموع من الدم والنقاء المتخلل حيض مضافا الى دعاوى
الاجماع على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فما في روض الجنان من ان النقاء المتخلل طهر على
هذا القول فيه ما فيه ويمكن ان يكون عبارة ابن البراج كما ذكره في الروض لانه ع قائل
بعدم اشتراط التوالي ولم ار عبارته ويدل على المشهور وهو اشتراط التوالي في اقل ما يتحقق
الحيض به كونها في حد عشرة المشهور الاولى ما في الفقه الرضوي وان رأت يوما
او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات والشهرة جبرت ضعف السند
مع ان الظاهر من الصدوق والمفيد انها في غاية مرتبة من الاعتماد على الفقه الرضوي حتى
ان فتاوى الصدوق كلها عين عبارة الفقه الرضوي نقل العبارة بعينها كما لا يخفى
على المطلع ادعاء ذلك جدي المجلسي ره واستدل على ذلك بما ورد في الصحاح من ان

اذ في الحيض ثلثة ايام المتبادر منها التوالي وان احدا لم يقل بالتفرقة في الحيض مطلقا بل كل الفقهاء مجمعون على التوالي في ايام الحيض بل محال عندهم عدم التوالي لان اقل الطهر عندهم عشرة ايام متوالية مطلقا فاي فايدة في دعوى التبادر او الاستعمال اشد ابتداء نعم لو كان قايل بان النقاء المتخلل بين ايام الدم الثلثة طهر صح الاستدلال لكن الظاهر بعد مع انه على هذا يكون الاحتجاج بما دل على كون اقل الطهر عشرة من الاجماع والاخبار اولى كما لا يخفى لان المتبادر من لفظ الحيض في الصحاح هو الدم لانا نقول لا شك في ان اقل الحيض ثلثة ايام متوالية من الدم ولا يمكن غيره وغيره داخل في غير الاقل بلا شبهة وبما هل ان المشهور يشترطون في تحقق الحيض ان يكون الدم في اول الحيض ثلثة ايام متوالية ان لم يكن اقل الحيض وان كان اكثر فتوالي جميعه وهو الثلثة ايام والشيخ لا يشترط التوالي الا في اكثر الحيض اما غيره فاشترط مكان هذا الشرط كون الدم في ثلثة ايام في ضمن العشرة نعم لو كان راي الشيخ كما نسب اليه في الروض لكان ما رايته في ضمن العشرة داخلا في الاقل البتة وقد عرفت فساده لان النقاء المتخلل لا يمكن ان يصير طهرا لانحصار اقل الطهر في العشرة عند جميع الفقهاء واستدل المصنف بان الصلوة ثابتة في الذمة بيقين فلا يسقط التكليف بها الا مع تيقن السبب وفيه ان دعوى اليقين في موضع النزاع محل تامل فان كان المراد استصحاب ما ثبت بعنوان اليقين الى موضع الشك والنزاع ففيه انه انما يتم اذا مضى من الوقت مقدار اربع ركعات طاهرة ولم تصل فرات الدم واما اذا رات الدم قبل الوقت او قبل مضي ذلك فعدم اشتغال ذمتها يقيني مستصحب فالاستصحاب معارض بالاستصحاب بل المعارض اكثر واكثر واستصحابك نادر واقرب مع ان ذات العادة بمجرد رؤية الدم يجب عليها ترك العبادة والبناء على الحيضية وكذا المبتداة عند المشهور واعم المبتداة بالمعنى الاعم كما ستعرف وهذا مستصحب حتى تثبت خلافه مع ان كون ذات العادة لذلك يكفي للشيخ وابن البراج وان كان المراد عموم ما دل على وجوب الصلوة عليها ففيه ان دعوى العموم لا وجه لمنع كون العمومات مخصصة بالحايض ولا ندري ان هذه المراة داخلة في العمومات او في الخصوصات فكيف يكون على غير الحايض ان يجب عليها الا ان الضابط فان قلت ثبت في العمومات

اسال

اشتغال ذمة هذه المراة فهو مستصحب حتى يثبت خروجها قلت ما ذكرت فاسد لانه نسخ لا تخصيص فان الاول رفع ما ثبت والثاني رفع ثبوت حكم العام في الخاص ومنعه فان التخصيص دفع لا رفع فالاصل عدم تعلق حكم العام بها الا ان يرد ان الخارج من العموم اخلاف البالغة واذا دار الامر بين ان يكون من الاكثر او من الاقل فالظن يلحقه بالاغلب وفيه انه على تقدير ان يكون مجرد ظن ضعيف واين هذا من اليقين فتامل جدا احتج الشيخ وابن البراج بما سيجيء من ان ما يكون حيضا فهو حيض وكان الدم في ايام العادة وبرواية يونس عن بعض رجاله عن الصادق عليه السلام ان ادنى الطهر عشرة ايام لان المراة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقص حتى يرجع الى ثلثة ايام ثم يرتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام فاذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حايض وان انقطع الدم ما رات يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رات من اول الامر مع هذه الذي راته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رات الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين لانها لم تكن حايضا فعليها ان تقضي ما تركت وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام الحديث ويمكن ان يكون قوله فهو من الحيض في قوله بعد هذا الحكم بلا فصل ولا يكون الطهر اقل من عشرة وكما قال في صدر الرواية ادنى الطهر عشرة شواهد على ان المجموع حيض كما نقلنا عن الشيخ لا خصوص ايام الدم كما في الروض ولعل رئه فهم منها ان خصوص ايام الدم حيض في راي الشيخ استدل بها كما نسب اليه واستدل اليه ايضا بحسنة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام اذا رات المراة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ويمكن ان تتايد بالصالة عدم العلة والافة ويمكن الجواب عن غير الروايتين بما مر عن الفقه الرضوي المنجبر بما اشرنا ما يثبت به عدم كونه حيضا ويؤيده انهم هو ما مر والحاق الظن بالاغلب وعن الرواية الاولى بالضعف في السند وان كان قويا اذ ليس فيه الا ابراهيم بن هاشم وهو كالثقة واسمعيل بن مرار وهو ايضا كالثقة لقبول القميين رواياته

من روى عن يونس سوى محمد بن عيسى ويونس ممن اجمعت العصابة فمرسلته قوية لكن في بلوغ ذلك مرتبة الحجة تامل سيما مع ندرة القايل اذ الشيخ رجع في الجمل عما قال في النهاية ووافق المشهور وهذا ما طب يضعفها كما لا يخفى لانه ابن البراج والظاهر تنضمن ان ذات العادة اذا جاز دمها عن العشرة يكون ما زاد عن ايام عادتها الى تمام العشرة حيضا وما بعده استحاضة وهو خلاف فتواهم كما سيجيء الجواب عنه بانه يجوز ان يكون المراد بعد تحقق الحيض الاول كلما تراه يكون منها ان كلما تراه يكون حيضا او يكون الحيض الاول بل ظاهر الرواية هو الاول فتامل جدا هذا وللفقهاء لعله لم يصف عن الاشكال المذكور وان كان المشهور اقوى والاحتياط اولى واعلم انه اختلف الاصحاب في المراد من التوالي فقيل الاكتفاء برؤية الدم في كل يوم من الايام وقتا ما وهو الاظهر وعليه الاكثر لكن بشرط ان يكون رؤية معتدا بها بحيث يقال عرفا حيضها ثلثة ايام متوالية وقيل باتصال الدم في مجموع الثلثة وقيل باعتبار حصوله في اول الاول وآخر الآخر وفي اي جزء كان من الوسط وهما بعيدان ثم اعلم انهم ان ما تراه قبل بلوغها وبعد ياسها لا يكون حيضا وان كان مع المميزات التي ذكرنا اما الاول فبإجماع العلماء كافة والاخبار مثل صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام ثلث يتزوجن على كل حال وعد منها التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال وما حده قال اذا اتى لها اقل من تسع سنين وفي رواية اخرى له عنه عليه السلام اذا كمل لها تسع سنين امكن حيضها ومراته لا اشكال في كون الحيض دليلا على البلوغ وكون البلوغ شرطا في كون الدم حيضا واما الثاني فبالاجماع والاخبار ايضا بل الياس هو الياس عن الحيض انما الاشكال في حد الياس فقيل بلوغ خمسين سنة وقيل بلوغ ستين وقيل في القرشية ستين وفي غيرها خمسين والمفيد ومن تبعه الحقوا النبطية بالقرشية وفي الذكرى ان المفيد ذكر النبطية من جهة الرواية انتهى واختلفوا في تعيينها حجة الاول صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام حد التي يئست من المحيض خمسون سنة ومرسلة البزنطي الذي كالصحيح وبذلك المضمون وحجة من قال بالستين رواية اخرى عنه عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام وهي معتبرة السند كما ستعرف وما قال في الكافي وروى ستون سنة والعمومات الدالة على اعتبار المميزات والاجماع وغيره على ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ويؤيده استصحاب

كونها

كونها ممن تحيض وحجة المفصل مرسلة ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام قال اذا بلغت المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان يكون امراة من قريش وهو مرسلة من قبيل المسانيد مقبولة عند الفقهاء مع انه ممن اجمعت العصابة وممن لا يروي الا عن الثقة مضافا الى ان الصدوق افتى بها والكليني ايضا رواها ويظهر منه ايضا انه افتى بها لانه قال بعده وروي ستون والدلالة انهم لا قصور فيها لعدم قول من الشيعة بل المسلمين بغير الستين بعد الخمسين ويظهر ذلك من الخبر اذ لم يرو خبر في غيره والمجمل يحمل على المبين نصا واعتبارا واجماعا بلا شبهة في انه لا احتمال هنا غيره بين الاصحاب ولا يعارضها صحيح عبد الرحمن وكالصحيح لابن ابي نصر لان المطلق منصرف الى الغالب ومعلوم ان الغالب غير القرشية ولذا اذا وقع الاشتباه في نسب المراة يكون الاصل عدم كونها قرشية ولا شك في ان الاصل هنا هو الراجح لا استصحاب العدم الاصلي وفي المدارك يعضد الاصل المذكور استصحاب التكليف بالعبادة وفيه ما عرفت مضافا الى استصحاب كونها ممن تحيض لكن الظاهر انه لا تامل في ان كونها قرشية لا بد من ثبوته حتى يجري عليها حكمها ولذا لا يسقط الخمس مثلا وكذا الحال في ساير الاحكام هنا مع انه مسلم ان المطلق يحمل على المقيد وما يعضد المرسل بل ويعين العمل بها انها وجه جمع ظاهر منصوص من الشارع بين ما دل على الخمسين وما دل على الستين مع اعتبار الكل سندا والمفصل من احاديثهم يحكم به على مطلقها نهانا بالنص منهم والوفاق ما يجمع بينها بان المراد من خمسين الاول والثاني بل عرفت انه لا يدل على ازيد من ذلك والمراد مثلها لا تحيض اصلا كعبد التسع ويشهد على ذلك مضافا الى ما عرفت ان الرواية هكذا عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت متى تكون كذلك قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض والتي لم تحض ومثلها لا تحيض قلت ومتى تكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين فانها لا تحيض ومثلها لا تحيض الحديث انظر الى ما فيها من الشواهد وسنده هذه معتبر لانه حسن وموثق كالصحيح هذا مضافا الى ان راوي الخمسين ايضا عبد الرحمن فتدبر مما يعضد المرسل انهم انها هي المشهورة بين الاصحاب بحسب الفتوى ويؤيده ايضا الحاق النبطية فتامل والمستفاد من كلام الجوهري وجماعة من اللغويين ان

النبط قوم ينزلون البطايح بين الكوفة والبصرة ونقل الجوهري عن غيره اهل عمان عرب استنبطوا واهل البحرين نبط استعربوا واعلم ان المعروف من الاصحاب ان ما تراه من الثلثة الى العشرة ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض تجانس او اختلف وادعى في المعتبر انه اجماعي وكذا العلامة ويدل على ذلك بعد الاجماع ما مر من الاخبار الدالة على تميز الحيض عن العذرة وعن القرحة بل وعن الاستحاضة ايضا لان كون الحيض اسود وحار وعبيط لا يستدعي ان يكون كل ما هو اسود وحار وعبيط حيضا ويدل عليه ايضا التعليل الوارد عنهم ع في الحكم بان ما تراه قبل الحيض يكون حيضا بانه ربما يعجل الوقت كما سيجيء لظهوره في ان احتمال التعجيل يكفي للحكم بكونه حيضا وكذا ورد عنهم ع ان ما تراه في حال الحمل حيض معللين بان الحبلى ربما قذفت بالدم والعلة المنصوصة حجة كما حقق ومر في حسنة ابن مسلم ان ما رات قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وما رات بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة ويدل ايضا الاخبار الدالة على انها بمجرد رؤية الدم تبني على كونه حيضا وسيجيء ويدل عليه ايضا قول اهل العرف اذ عرفت ان الحيض من موضوعات الاحكام والمتعارف ان المراة التي من شانها ان تحيض متى رات ما يمكن ان يكون حيضا يبني على كونه حيضا وعرفت ان الحيض دم طبيعي كالمني والبول وغيرها مخلوق لتكون الولد وحصول اللبن فربما يكون الولد ويحصل اللبن ولا يكون بالصفات فان كان خاليا عن الصفات لا يبنون على انها ممن لا تحيض وانها لم تحض على انه ربما يحصل القطع من تتبع الاخبار بان المراة متى رات دما قابلا لكونه حيضا تبني على الحيضية فيسقط ما ذكر ظهر فساد ما ذكره في المدارك من ان هذا الحكم مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان اذ عرفت ان التعويل على الاجماع المنقول والاخبار وكلام كما عرفت مضافا الى ما عرفت من التامل في اشتغال الذمة مع ما ذكره في بحث نجاسة المني من التصريح بان ما افتى به الاصحاب وادعي عليه الاجماع حجة يجب لا يجب التوقف فيه قوله وتسقط اعتبار اه الحائض اما ذات العادة او المبتدئة او المضطربة وذات العادة هي التي رات الدم مرتين متساويتين حيضتين تساويهما اما عددا ووقتا او عددا خاصة او وقتا كذلك والمبتدئة هي التي ~~لم~~ لم ترى الدم قبلها

حيضها او رات اكثر الا انها لم تر حيضتين متساويتين اصلا او من حيث العدد خاصة او من حيث الوقت كذلك اما ثبوت العادة بالمرتين فباجماع الشيعة ومرسلة يونس الطويلة المعتبرة عن الصادق ع حيث قال ع فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء حتى توالت عليها حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه الى ان قال انما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله ص دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها فيقول دعي الصلوة ايام قرئك ولكن قال لها الاقراء فادناه الحيضتان وما زاد الحديث ومقطوعة سماعة عنهم ع اذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك عادتها والروايتان والثانية على العدد اما الثانية فظاهر واما الاولى فبملاحظة صدرها وذيلها والمراد من العدد اعم من ان يكون فيه ايضا ام لا كما لا يخفى ولا يشترط في استقرار العادة الوقتية والعددية معا ~~واستقرار العادة الوقتية والعددية~~ معا استقرار الطهر كما قاله في الذكرى لعدم الدليل وسيجيء تمام الكلام لا يخفى ان العادة كما تتحقق من الاخذ والانقطاع كذا تحصل من التميز والصفات مع اتصال الدم وما ذكر في الروايتين من لفظ الشهرين والشهر الاول محمول على الغالب لان الوصف والقيد والشرط اذا خرجت مخرج الغالب فلا عبرة بها فما قال بعض من اعتبار الشهر في تحقق العادة فيه ما فيه واما انه يسقط اعتبار الصفة مع العادة بان ما تراه في ايام عادتها حيض البتة وان لم يكن بالصفة فهو المشهور بين الاصحاب وعن الشيخ في النهاية قال ترجع الى التميز وقيل بالتخيير ويدل على المذهب المشهور اخبار كثيرة دالة على اعتبار العادة مطلقا مثل صحيحة الحلبي عن الصادق قلت تمسك عن الصلوة عدد ايامها وصحيحة محمد بن عمرو بن سعيد تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر وصحيحة زرارة النفساء تقعد قدر حيضها الى ان قال قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء الحديث بل الاخبار في ذلك كادت تبلغ التواتر ويدل على ذلك ايضا ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر يدل على ذلك صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع عن المراة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رات في غير ايامها توضات وصلت وفي مرسلة يونس الطويلة المعتبرة عن الصادق ع ان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض

في مقابل غير ذات العادة والمبتدأة بالجملة من حيث والمضطربة هي التي نسيت عادتها اما عددا او وقتا او عددا خاصة او وقتا كذلك

اذا عرفت حيضا كلما كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كلما اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر الى اقبال الدم وادباره ومرسلة يونس عن الصادق ع او الباقر ع كلما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رات بعد ايامها فليس من الحيض وعن اسمعيل الجعفي عنه ع اذا رات الصفرة قبل انقضاء ايام عدتها لم تصل وان كان صفرة بعد ايامها صلت ويؤيده ما اشير اليه في تعريف الحيض وحجة من قال بالتميز وتقدمه على العادة الاخبار الدالة على الصفات وجه تمام التميز الجمع بينها وبين ما ذكرنا وضعفها ظاهر بالتامل فيما ذكرنا من الاخبار سيما مرسلة يونس المعتبرة وما اشار اليها في الدلالة على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض فانها صريحة وغير طاهرة غاية الظهور مضافا الى غاية الكثرة ونهاية الشهرة حتى ان الشيخ رجع عما في النهاية لما ظهر له من فساده فاذا كان هو رجع عنه فاي اعتبار يبقى لغيره حتى يعتمد عليه ويعتد به في مقام نقل الاقوال ثم لا يخفى ان هذا النزاع انما هو في صورة تجاوز الدم عن العشرة وان لم يتجاوز عنها فالذي صرح به غير واحد من المتاخرين انه يجمع بينهما ويجعل المجموع حيضا عند الفقهاء كما سيذكره المصنف بقوله قيل ان لم يتجاوزاه وسيجيء الكلام هناك هذا كله اذا اتصل العادة بالصفة والتميز او انفصل انفصلا ولم يكن بينهما اقل الطهر اما اذا كان بينهما اقل الطهر فقيل يكون كل واحد منهما حيضا على حدة لعموم الادلة وفيه ان مقتضى ما ذكرنا وما لم نذكره من امثال ما ذكرناه كون العادة خاصة حيضا فلاحظ قوله تستظهر اه الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او طهرا بترك ~~الصلوة~~ بعد العادة يوما او اكثر ثم الغسل بعده فلا يكون الاستظهار الا في رؤية العبادة الدم بعد ايام العادة وقبل انقضاء العشرة التي تكون العادة من جملتها وما نقل عن ابن ادريس من وجود قول بالاستظهار ضعيف واتفق الاصحاب على ثبوت الاستظهار لذات العادة على سبيل الوجوب او الاستحباب او الاباحة نسب الاول الى الشيخ في النهاية والجمل و المرتضى في المصباح والثاني الى المشهور والثالث الى المعتبر واختاره بعض المتاخرين الاستحباب حجة الاول الاوامر الواردة في الاستظهار مثل صحيحة البزنطي عن الرضا ع الحائض تستظهر بيوم او يومين او ثلثة وصحيحة محمد بن عمرو بن سعيد عنهم ع الطامث تنتظر عدة ما كانت تحيض

تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة وصحيحة زرارة النفساء تكف قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع والا اغتسلت والحائض مثل ذلك سواء وموثقة اسحق بن حريز استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة ومعتبرة ابن المغيرة عمن اخبره عن الصادق ع اذا كانت ايام المراة عشرة ايام لم تستظهر فاذا كانت اقل استظهرت وفي رواية الاخرى عنهم ع ان كان قروها دون العشرة انتظرت العشرة وان كان عشرا لم تستظهر وموثقة يونس بن يعقوب عنهم ع تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام قال الشيخ معنى قولهم بعشرة الى عشرة لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض الى غير ذلك من الاخبار والجملة الخبرية في هذه الاخبار بمعنى الامر وهو حقيقة في الوجوب وفيه ان هذه الاخبار معارضة باخبار كثيرة تدل على جعل مقدار العادة حيضا ثم تغتسل وتصلي مثل صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم اغتسلت للظهر والعصر الحديث وصحيحة ابن سنان عنهم ع لا باس ان ياتيها بعلها متى شاء الا ايام قرئها وموثقة سماعة عنهم ع المستحاضة تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها الى غير ذلك من الاخبار وهي ايضا كثيرة منها مرسلة يونس السابقة هذا مضافا الى ان الواجب لا يقبل الدرجات ولا يتفاوت مراتبه فكيف يجب كونه بيوم او يومين او ثلثة او الى العشرة الا ان المتبادر من لفظ الواجب انه ان ترك يكون على تركه العقاب فظهر ان هذه الصيغ غير باقية على ظاهرها والبناء على ان ايا منها يحيا يصير على تركه العقاب خلاف الظاهر ايضا وليس هو باولى من حمله على الاستحباب سيما مع عدم الصراحة في الوجوب ولا قوة الدلالة عليه وخصوصا بعد المعارضة بما ذكرنا ثم لا يخفى ان ان الظاهر من الاخبار ان الاستظهار انه مطلوب شرعا الا انه مجرد رخصة واباحة محض ولذا فهم الكل كلا الاول منه واما ما دل على انها بعد ايام العادة تغتسل وتصلي وامثال ذلك فلا يبعد حمله على نفي الحظر المتوهم او المذكور على ما حقق في محله من ان الامر في امثال هذه المواضع لا يدل على الوجوب بل يدل على نفي الحظر لا ازيد فاذا كان صيغة افعل كذا حاله فالجملة الخبرية بطريق اولى ولذا فهم المشهور كذلك فتامل جدا اما الامر بالاستظهار فلا خفاء في ان المراد

المعصوم م طلب الاستظهار كما لا يخفى على من تامل في الاخبار المعصومية لم يضافا لما انه لا معنى
لجعل الام بالاستظهار نفي توهم الحظر فيه اذ لا وجه لتوهم هذا التوهم وان ظهر ان مادل على
الاستظهار فاما هو بالنسبة الى المراة الدامية التي استمر دمها كما هو صريح بعض الاخبار وظاهر
بعضها وسيجيء الكلام و مما ذكر ظهر ان المشهور الطهر وان القول بالاباحة ايضا ليس شيء وسند
له بان استحباب ترك العبادة لا وجه له والتزام وجوب العبادة او استحبابها على تقدير
اختيار الغسل بعيد جدا وفي ان العبادة المباحة لا معنى لها بالبعد به الا ان يريد خراج
الاستظهار مرجوحية وفي ان حمل الاوامر الكثيرة بالاستظهار مع ما في بعضها من التاكيد
مثل قولهم عليهم تبصر ثلثة ايام في بعض الاخبار يحتمل ان يحمل بعض تنبيها تستظهر وامثال
ذلك على المرجوح مما لا يجوز عند المنصف مع ان هذا الحمل اشد بعدا مما استبعده من ان التخيير
مع ان الصلوة والصوم يتعلقهما بقصد الوجوب عند الفقهاء وهو الظاهر من الاخبار مع
ان هذا العموم لا يصح بلا تامل واحتمل بعضهم حمل ما دل على الاستظهار على ما اذا كان الدم
بصفة الحيض و ما دل على العدم على ما اذا لم يكن كذلك وهو ايضا ليس بشيء لما عرفت من ان الاستظهار
طلب ظهور كون الدم حيضا او طهرا فلا وجه لاختصاصه بما اذا كان بصفة الحيض مع ان الصفات
يقتضي كون الدم حيضا لا استحاضة ولان الترديد والتخيير والاختلاف في قدر الاستظهار
لايام وجوه وان ما دل على عدم الاستظهار قرينة اقوى على ثبوت الاستظهار مع ما ذكرته
مطلقات وكذا ما دل على عدم الكثرة والاكثر مع ذلك مطلقات ليس في شيء منها ولا في امر اخر اشارة
الى ما ذكره ولعل مراده بعض الاخبار مثل موثقة سعيد بن يسار عن الصادق ع انها رأت بعد
الطهر الشيء من الدم الرقيق تستظهر بيومين او ثلثة ثم تصلي ثم اعلم انه على القول بعدم وجوب
الاستظهار يلزم اشكال معروف وهو استلزام كون العبادة مرجوحة او مباحة على ما مر
وفي المدارك خص الاشكال في صوره اختيار فعل العبادة والفعل فهنا بالوجوب
لجواز تركها الى بدل وهو غسل الا ان يلتزم وجوب العبادة بمجرد الاغتسال وهو بعيد
انتهى قد عرفت عدم اختصاص الاشكال بما ذكره والمدفع فبان نقول انها في
الواقع اما طاهرة فيكون فرضها اتيان الصلوة مثلا او حائض ففرضها تركها والما كان مبهما

بيفعلهما

علم وجوب بحوان وما دل على العدم

مردد ابين الامرين رخصها الشارع وخيرها في اختيار احد الحالين شاءت الى ان الطهر
المظهر امرها فان اختارت حال الطهر وصلت وصامت بعد هذا الاختيار ثم انكشف انها كانت
طاهرة صح هذه الصلوة والصوم والا يكون الصلوة والصوم لغوا فعلتها فهي مخيرة
في اختيارها وبعد الاختيار يكون ما فعلت عبادة مراعاة الى وقت الانكشاف لما كان
اليوم واليومان الى ثلثة قريبا من العادة الاولى والغالب ان الحيض يزيد عن العادة بهذا
المقدار ويكون هذا امرا محتملا لكون الدم حيضا جعل الشارع بالنسبة اليها اختيار حال
الحيض ثم بعد ذلك لما كان يبعد كونه حيضا ويقرب كونه طهرا جعل الاولى ان تختار جانب
الطهر الى ان يظهر بالكاشف امرها فبعد الاختيار ~~ظهر وجه الاختلاف في قدر الاستظهار~~
ظ ايضا العبادة واجب عليها وبعد اختيار الجلوس يكون عليها حراما والاستبعاد
بعد وجود الدليل المحكم والمقتضي لكون الامر كذلك ووضوحها فاسد قطعا وسيجيء تمام
الكلام مع ان البناء على التخيير في امثال المقام مما لا معنى للاستبعاد فيه كيف وهو واقع
كثيرا مثل ما اذا ورد في حكم خبران متعارضان بحيث لا يمكن الجمع ولا ترجيح مقبول شرعا
فالعمل بايهما شاء على ما صرح به الاخبار واختاره المحققون ومثل ما اذا وجد مجتهدان
متكافيان عند المقلدين فانهم مخيرون في تقليد ايهما شاؤا او تحقق امارتان للقبلة
متكافيان وظهران القبلة مرافقة لاحديهما الى غير ذلك مما هو في غاية الكثرة مع ان
المقام مما ورد فيه نصان متعارضان محمولان على ارادة التخيير واقعا او البناء على طرح احد
عن الجمع والترجيح المقبولين ومما ذكر ظهر وجه الاختلاف في قدر الاستظهار او الترديد بين اليوم
واليومين والثلثة والايام العشرة كما ورد في الاخبار والاقوى في الاخبار قال الصدوق
والمفيد والشيخ في يوم او يومين وفي الجمل ومصباح المتهجد ان في حق المطهرة بلوثة
بالدم فهي حائض تصبر حتى تنقى وقال المرتضى في المصباح تستظهر عند استمرار الدم الى عشرة
فان استمر عملت ما تعمله المستحاضة وفي الذكرى جوز الاستظهار الى العشرة وفي البيان
جوزه لمن ظن كونه حيضا وفي المدارك بيوم او يومين او ثلثة ومن حسنها الكل ايام قال
بيوم او يومين او الثلثة انه صحيح واما من قال الى تمام العشرة فمعتبر وان اثبات الشرا

والنفل مح

لا ينفى ما عداه سيما على القول بعدم وجوب الاستظهار ووجه ما في الذكرى ان الاستظهار
الى تمام العشرة ليس سنده بتلك القوة فتامل جدا او وجه ما في البيان انه وجه جمع بين الاخبار
وان مراعات جانب العادة اولى الا اذا حصل الظن بالحيض ووجه ما في الجمل والمصباح
مرسلة يونس المتقدم حيث قال ع في اخرها وان رأت الدم من اول ما رأت الثاني الذي
رأته تمام العشرة ودام عليها عدت من اول ما رأت الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي
مستحاضة وحسنة ابن مسلم المتقدم ما رأته قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى الحديث
وما مر في ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض لكن نقل الاجماع على الاستظهار والاخبار
كالمتواتر فيه فلعل مراده من الحيض انها تعمل عمل الحائض بترك العبادة وغيره لا انها حائض
البتة ثم اعلم ان ما ذكرنا مخصوص من البناء على العادة والاستظهار بعدها اعم من ان يكون
العادة عددية ووقتية معا او عددية خاصة وظهر وجه ما ذكرنا في سوق العادة وذكرنا
هناك ايضا انه لا يحصل استقرار الطهر من غير العادة فاذا انفق حيضها عددا في شهرين
ففي الثالث يبني على الحيض بمجرد الرؤية وبعد العادة يبني على الاستظهار وان لم يتساوى عدد
الطهر الثاني مع الاول فتامل قوله فلو ان لم اه المشهور انه ان انقطع على
العاشر او ما دونه تبين ان الجميع حيض ولم اعلم في هذا خلافا اصلا واما كون ما زاد على العادة
طهرا في صورة تجاوز الدم فيقتضي صلوة ايام الاستظهار كما انها قضى صومها فهو ايضا
مشهور بين الفقهاء ونقل عن العلامة الاستشكال في النهاية في ذلك واستشكل في المدارك
في الاول والثاني جميعا وتابعه المحقق وغيره لما ذكره من عدم الدليل وان كان الاحوط عنده
القضاء كما ذكره المحقق لكن في المدارك صرح بان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون
الدم حيضا او طهرا بترك العبادة ومع هذا لم يشر الى المظهر اصلا ولا الى حكم وظهر من كلام الفقهاء
ان المظهر هو الانقطاع والتجاوز ولذا رتبوا على الاول احكام الحيض وعلى الثاني احكام
الطهر والاستظهار الوارد في الاخبار لعله من موضوعات الاحكام التي يرجع فيها الى الفقهاء
مثل الاقعاء في الصلوة وكون التقصير على الاتمام في التهليلات وكون النفاس في
الاستحاضة المتوسطة في صلوة الغداة وكون الجهر والاخفات في الصلوات في المواضع المشهورة

الى غير ذلك سيما مع نهاية كثرة الاخبار الواردة فيه الا ترى ان هذا اللفظ ورد في اخبار لا تحصى
في مقام بيان الحاجة والحاجز لا سيما ولا يرفع الابهام في المظهر ولم يبال واحد منهم عن امام ع
ان المظهر ما ذا ولم يشر والاصل الى ذلك لا احد من الرواة كما هو الحال في الجهر والاخفات وغيره
مما اشرنا ويعضده قول الفقهاء ان لم نقل يدل عليه انه اذا انقطع على العاشر فالاصل والظاهر
انه حيض لما عرفت من ان الحيض هو الدم الخلقي الفطري كالبول والمني وان الاستحاضة لا يكون
الا من افة في عرق العاذل وحدوث عيب البتة والاصل عدمه بلا شبهة واما الظاهر فلما مر
في ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ويعضده ايضا ان الاخذ والانقطاع في ذات العادة
ايضا يتفاوتان غالبا البتة اذ لا يكاد يوجد حيضان يكون اخذهما في ان واحد وانقطاعهما
كذلك بل الغالب التفاوت فيهما ايضا بلا شبهة واما اذا تجاوز عن العشرة فالمتجاوز عنها
ليس بحيض قطعا بل هو عن افة جزما فالظاهر ان غير المتجاوز ايضا كذلك اذ كيف يجوز عاقل بانه
ان التجاوز ووقته وحينئذ يكون طهرا جزما ولان المتصل بذلك الان بلا فصل اصلا و
الحين الممتزج بذلك من دون امتداد مطلقا ويكون حيضا مع نهاية الاتصال والقرب
والمزج بل لا شك في الاتحاد عرفا ولا شبهة في الامتزاج عندهم فهذا بل القطع حاصل عندهم
بان الدم في هذا الانين بين الانين المتصلين الممتزجين دم واحد من جرح واحد وقس على هذا الان
المتصل بالان المتصل والان المتصل بالان المتصل بالان المتصل الاول وهكذا الى تمام
الايام العادة فظهر ظهورا تاما ان العادة اتصلت وامتزجت بها الا فلم يحصل اليقين
بذلك بل لا تامل في ذلك ويعضده بناء العادة على حالها وحكمها وان العادة تورث
قوة الظن شرعا واعتبارا شديدا ومعرفة عندها اعتبارا شديدا كما ظهر مما مر في ترجيح
العادة على التمييز الصحيح وما ذكره في المضطربة وغيرها والحاصل ان العادة حجة شرعية معتبرة
شرعا وعرفا كما ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ايضا كذلك والحاصل توافقنا في قدر
العادة وتعارضنا فيما زاد عنها بالقدر المخالف لعادة النساء فلا تعارض فيما هو اقل
مثلا ان يكون ساعة او ازيد بجزء في قدر اليوم انما يجزي في اليومين ايضا ولذا ورد اذا رأت
قبل العادة بيومين فهو من الحيض فتامل ولعله لما ذكرنا اختار الفقهاء في الاستظهار

بالعدد م

بعض الاخبار انه ام

كونه الا يومين فقط فبعد اليومين وقع التعارض فان انقطع على العشرة تعين الحيض الثانية لا عدم الا فيه احتمالا كان على ما كان وان تعدد تعين الاول لما ذكرنا مع انه مع القطع العرفي بكون الدم الواحد في راس العشرة الذي نصفه داخل فيها ونصفه خارج وانه جزء واحد فلا يمكن من العرف العادل تعيين المطلوب بعدم قايل بالتفصيل ويعضده ايضا ما ذكرنا من ان الدم كلما تعدد عن العادة تعين في الظهر كونه طهرا واصالة ما هو حادث لا بعادهم ما ذكرناه سيما مع كون الاصل عدم تغير العادة وعدم عروض مانع عن العادة مع انك عرفت ان الشارع اعتبر الاستظهار والتطهر وانه ظهر من الاخبار الاستظهار ان ما بعد ايام العادة يستظهر بترك العادة كما مر وظهر من الاخبار ان ما بعد العادة يبنى على الاستحاضة تغتسل وتصلي كما مر من اخبار اخر ان ما بعده حيض مطلقا مثل حسنة ابن مسلم السابقة والاجماع على ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وغيره مما مر فيه والاخبار الدالة على ان اكثر الحيض عشرة مطلقا واهم ما قال المصنف موافقا للمدارك ومن وافقهم من عدم قضاء عادة ايام الاستظهار نظاهر في ذلك وفي معتبرة يونس الطويلة الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع ما قال تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة ايامها وهي مستحاضة غير حايض الحديث فتدبر الى غير ذلك فظهر ما ذكرنا ان الادلة في كون الزايد عن العادة طهرا او حيضا متعارضة جدا واما ان يبني على الترجيح ولا ترجيح ظاهر مع عدم قايل به اصلا كما عرفت مع معارضة اخبار الاستظهار وايامها واما ان يبني على التخيير وهو ايضا مثل السابق مع اباء الطرفين عنه كما لا يخفى فتعين الجمع على التفصيل الذي ذكروه بانه حيض اذا انقطع واستحاضة اذا تجاوز ومع عدم معلومية الانقطاع والتجاوز يستظهر بترك العبادة طلبا للظهور لحاله في كون الزايد حيضا او طهرا اما على الوجوب وهو بعيد لما عرفت ولانه لا وجه لوجوب الترك مع احتمال الحيض والطهر فالاولى ترجيح جانب الحيض الى مدة او مطلقا او الى الاجدة او الى تمام العشرة جايز كما مر وظهر وجهه وظهر انه لا بد من مظهر فالتفصيل الذي ذكروه هو وجه الجمع بين جميع الاخبار الظاهر غاية الظهور كما لا يخفى على المتامل فما دل على انه استحاضة ظاهر في دوامه واستمراره مثل قوله المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت او توضأت

فلاحظ

مزج

اسحاصه مطلقا

فلاحظ وتامل سيما في يونس الطويلة المعتبرة فانها صريحة فيه مع ان في الاخبار استحاضة مع استمرارها بخروج الدم بعد حيضها المعتاد وما دل على انه حيض فلا ظهور له في الاستمرار بعد العادة مع انك عرفت انه لا اشكال في الحكم بانه حيض انما الاشكال في الحكم بانه استحاضة وقد عرفت ان الدال عليه ظاهر في الدوام واما ما دل على الاستظهار فقد عرفت انه محمول على الاستحباب لكونه مرها دايرا بين الحيض والاستحاضة فهو مخير بين العمل بايها شاءت وان الاولى اختيار جانب الحيض مطلقا او في يومين او غير ذلك مما ظهر انه اظهر وجه للجمع متعين مضافا الى ما ذكرناه من الاعتبار الظاهر الواضح عند اهل العرف والعقلاء بل الظاهر انه الشرع عندهم وان قول الفقهاء حجة في امثال ذلك وغير ذلك مضافا الى ان فهمهم ايضا معتبر جزما كما هو مسلم ومحقق في مرسلة يونس المروية عن الصادق عليه السلام عن المراة تحيض ثم تطهر وقت طهرها وهي ترى الدم فقال تستظهر بيوم ان كان حيضا دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت وصلت الحديث وربما كان الظاهر من قوله وان استمر الدم التجاوز عن العشرة في مقابل انقطاع الدم فانه صريح في ان كون الاستحاضة مشروط باستمراره فيتعين ان يكون المراد المتجاوز عنها اذ لم يقل احد باشتراط بغير ما ذكروا والاخبار انه صريحة في ان الزايد عن العادة يصير استحاضة بلا توقف على الاستظهار وانه ليس بشرط ويؤيده سؤال الراوي عنه وقد طهرت وهي ترى الدم وان المتبادر من لفظ الاستمرار استمرار معتد به وكذا من لفظ المستحاضة كما عرفت ولم يعرض بحال المستحاضة وظاهر في الحوالة على المعروف من الخارج بخلاف الانقطاع فظهر ان هذا الانقطاع غير انقطاع المستحاضة سيما مع جعله مقابلا لما ظهر ان المنقطع حيض وانه وردت في هذه الاخبار ان التي ترى الدم ازيد من العادة يكون مستحاضة اما مطلقا او بعد ايام الاستظهار الثلثة واليومين وظهر من اخبار كثيرة ان المستحاضة عليها ان تصلي وان لم تصل فعليها ان تقضي كما سيجيء في المستحاضة فمقتضى هذه الاخبار انها بعد ايام عادتها بلا فصل او بعد انقضاء ايام الاستظهار انه يجب عليها ما يجب على الطاهرة وتقضي ما تركت كالطاهرة وعدم التعرض للقضاء فيها غير مضر كيف وقضاء الصوم لازم البتة مع انه لم يتعرض له ايضا فالمقام مقام التعرض للقضاء بل لم يتعرض في اكثر الاخبار الواردة في المستحاضة لذكر

قضاء الصلوة ولا قضاء الصوم بل ولا وجوبهما عليها وكذا ساير الواجبات على الطاهرة بل فهم الكل من جهة انها طاهرة وان الطاهرة عليها كذا وكذا وانها لو فات منها الصلوة او الصوم يجب قضاؤهما العموم من فاتته الصلوة فليقضها وغيره كما هو الحال في اكثر موارد ثبوت القضاء فانه انما هو بعد ثبوت الفوت خاصة من دون حاجة الى التعرض لذكر القضاء عليه بالخصوص في النصوص وما ذكر ظهر انه لا وجه لتوقف المدارك ومشاركته فيما ذكره المشهور من جهة عدم الظفر بما يدل عليه من النصوص مع ان عموم ما دل على قضاء الفائتة من الصلوة يشمله البتة وكذا الصوم وعرفت انه اكثر قضاء الصلوة والصوم بل اكثر احكام الطاهرة والحايض لم يتعرض لها بالخصوص هذا كله مضافا الى ما ذكرناه في حكاية الاستظهار ومعناه وحكم المطهر والله يعلم ثم لا يخفى ان ما ذكرناه اعم من ان يكون الزايد عن العادة مستجمعا لشرائط التمييز ام لا وقيل للشيخ قول فيما اذا لم يزد المجموع عن العشرة انه يرجع الى التمييز وقول اخر انه يرجع الى العادة وقوله الاول اظهر فساده واما الاخر فلعل مراده هو ما ذكره المشهور لانه قايل بالاستظهار البتة فتامل وسيجيء التامل في نسبة هذا القولين الى الشيخ

قوله

والتي لا عادة لها المبتداة بالمعنى الاعم متى رات الدم بنى على كونه حيضا على المشهور لانه يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولصحيح منصور عن الصادق عليه السلام انه قال اي ساعة رات الدم فهي تفطر الصائمة وموثقه ابن بكير عنه عليه السلام اذا رات الدم في اول حيضها واستمر تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة سنشير اليها الدالة على ان المراة مطلقا بمجرد رؤية الدم تبني على انه حيض فلاحظ ولانه اذا كان الدم بصفة الحيض فعموم ما دل على اعتبارها تقتضي ذلك مثل قولهم عليهم السلام فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فكذا اذا لم يكن لعدم القايل بالفصل فان محل نزاعهم اعم كما صرح به ابن ادريس والشهيد والمحقق وهو الظاهر من المختلف ايضا لانه نقل محل النزاع في مطلق الدم من غير تقييد وان ذكر الاخبار الدالة على اعتبار الصفة وتمسك بعمومها انه لا يقتضي ذلك كون محل النزاع ما اذا كان بصفة الدم كما توهم كما لا يخفى على العارف بطريقة العلامة بل غيره من الفقهاء وانهم من انهم يتمسكون بما لا دلالة على الخصم وابطاله لمذهبه ويكتفون بهذا القدر وان ارادوا اثبات مذهبهم فيتمسكون بعدم القايل بالفصل بل ربما

لا يصرحون

لا يصرحون به اكتفاء بغاية ظهوره بحيث لا يحتاج الى الاظهار بل على ذلك المدار في اكثر المواضع حتى ان المتوهم انهم طريقته كذلك بلا اخفاء وينادي بما ذكرنا ان العلامة رحمه الله من جملة من يقول بان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض بل من جملة من ادعى الاجماع على ذلك كما عرفت بل في هذا الموضع احتج انه بانه دم يمكن ان يكون حيضا بعد ما احتج بتلك الاخبار فلم يبق مجال للتوهم بل في رفيع من مواضع احكام الحيض لم يجعل الامر مقصورا على الصفة الا فيما وقع الاشتباه بينه وبين الاستحاضة وان المستفاد من الاخبار ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة وانه لا يجب عليها قضاء ما فاتها في ايام الاستظهار مطلقا اذ لا تامل في فساد ما قالوا من عدم الظفر بما يدل عليه لان الاخبار الدالة على ان الدم اذا جاوز العشرة يكون ما زاد عن العادة استحاضة كثيرة بعضها صريح وبعضها ظاهر ومسلم ذلك عندهم ومتواتر انها ترجع الى العادة وتجعل الزايد استحاضة وان كان هناك تمييز وردوا على الشيخ وغيره ممن قال بالرجوع الى التمييز او تخيير كما ستعرف مع انه اجماعي انه الا في صورة وجد التمييز وان ارادوا انه في صورة الانقطاع على العاشر وما تحته لا يدل نص على كونه حيضا ففيه ما عرفت من ان مقتضى اخبار كثيرة كونه حيضا بل الظاهر ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض خرج ما اذا جاز العشرة بالادلة وبقي الباقي مع ان الدلالة من صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام انه ساله عن النفساء الى ان قال قلت فالحايض قال مثل ذلك فان انقطع الدم والا فهي مستحاضة الحديث ان مع انقطاع الدم بعد يومين يكون حيضا لظهور اشتراط الاستحاضة بعدم الانقطاع ذلك الوقت فاذا لم يكن استحاضة لا جرم يكون حيضا لما عرفت من انه داير بين الحيض والاستحاضة مسلم عندهم وبهذا المضمون وردت اخبار كثيرة مضافا الى ما عرفت من رواية ابن ابي المغرا وان ارادوا ان هذا القدر لا يكفي ففيه ما فيه مما قالوا من ان المستفاد من الاخبار ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة انهم فيه ما فيه لان مقتضى الاخبار انها بعد ايام عادتها مستحاضة يأتيها بعلها الا ايام عادتها وتغتسل وتحتشي وتصوم وانها تصوم رمضان ايام عادتها وان ما تراه بعد ايام عادتها فليس من الحيض ٤١
الى غير ذلك مما دل على اعتبار العادة في الحيض والنفاس ورجوعهما اليها وعدم وجوب الاستبراء عليها اذ في صحيح عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام المستحاضة يطأها زوجها

وهل يطوف بالبيت قال ع تقعد قربها التي كانت تحيض فيه فان كان قروها مستقيما
فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيومين ولتغتسل وهذا مع انه دال على انها بعد
الاستظهار مستحاضة قد عرفت الاختلاف الشديد في ايام الاستظهار وان اكثر الاخبار
بكلمة او المقيدة للترديد والتخيير والاستحاضة اسم دم واقعي بحرج وعرف العادل كلام
الفقهاء ويظهر الاخبار وكلام اهل اللغة وانه ان ارادوا ان دم ايام الاستظهار حيض
واقعا فهو مخالف للاجماع والاخبار وان قالوا ليس بحيض ولا استحاضة فهو مخالف لهما لان
الحدث منحصر فيهما اجماعا واخبارا وان قالوا بانه مردد بينهما فقد عرفت ان القضاء لازم
قضائه على التقدير مع ان عمومها دل على قضاء الفائتة من الصلوات تشمله البتة وكذا
الصوم وعرفت ان الكثر قضاء الصلوة والصوم بل الكثر احكام الطاهر والحايض لم يعرض
لها بالخصوص هذا كله مضافا الى ما ذكرناه في حكاية الاستظهار ومنشاء وحكم المظهر
انه سلم كما هو حال غيره فتامل جدا وينادي ايضا ان الخصم المنازع للمشهور انما يصلح
بان محل نزاعه معهم اعم واما يظهر من كلامه بحيث لا يبقى مجال الجدل المذهب ع حسبما مر
ثلثة فالقول الثالث جرابن وهو القائل به واما الخصم فهو المرتضى في المصباح وابن الجنيد و
ابو الصلاح وسلار والمحقق فانهم قالوا التي تبتدأ بها الحيض لا تترك الصلوة حتى
تستمر بها ثلثة ايام ولم يظهر كون مرادهم المبتدأة معناه الاعم الا ان تعرضهم لذكر
كون ذات العادة تتحيض برؤية الدم تقتضي ذلك وليس عندي كتبهم حتى احقق الحال
احتج في المعتبر على ما ذكر بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط ولا يقين
قبل الثلثة ولعل مراده ان ذات العادة خرجت بالاجماع والاخبار ولزوم الحرج وبقي
الباقي ثم اعترض على نفسه بانه لو لزم ما ذكرته قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى
ما هو اسود ويتجاوز ويكون هو حيضا لا الثلثة فاجاب بان اليوم واليومين ليس
حيضا حتى يستكمل ثلثة والاصل عدم التتمة حتى يحصل واما اذا استمر ثلثة فقد كمل ما يصلح
ان يكون حيضا ولا يبطل الا مع التجاوز والاصل عدمه ما لم يحصل وهذا صريح في كون
محل النزاع اعم لكن يرد عليه ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض عنده اجماع وادعى عليه
الاجماع

الاجماع مضافا الى ما ثبت من الاخبار كما عرفت بل والخروج ايضا ان اراد
المبتداة بالمعنى الاعم مع ما عرفت مما ذكرنا في قوله مقتضى الدليل لزوم العبادة
فتذكر مع ان ظهور المسقط يكفي اذا اقتضاه الدليل الشرعي وقد عرفت الادلة
ومما ذكر ظهر ان ذات العادة ايضا تبنى على الحيض بمجرد رؤية الدم لعموم اكثر الاخبار
بل بطريق اولى لعدم الخلاف فيها بل ادعى الاجماع ولتصريح بعض الاخبار به
مثل صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع المراة ترى الصفرة في ايامها لا تصلي حتى
تنقضي ايامها فان رات في غير ايامها توضأت وصلت هذا حال في ذات العادة
الوقتية وفي عادتها في غاية الظهور بل الاخبار متواترة كما عرفت في تقديم العادة
على الصفة وغيره واما ذات العادة العددية خاصة فهي ايضا كذلك لما عرفت
من العمومات وكونه مما يمكن ان يكون حيضا خصوصا اذا كان بصفة الحيض
واما ذات العادة اذا رات في غير ايامها فقال في ط اذا استقرت العادة ثم
تقدمها الدم او تاخر عنها بيوم او يومين الى العشرة حكم بانه حيض وان زاد
على العشرة فلا والشهيد الثاني شرط في تركها العبادة كون الدم في ايام العادة
وقيل بان تحيضها برؤية الدم المتاخر عن العادة اقوى لان التاخير يشير ظن يثمر
حصوله لانه يزيد انبعاثا نظرا الى العادة والاقوى انها ايضا تتحيض برؤية
الدم مطلقا لما عرفت من العمومات وغيرها مما سبق ولموثقة ابن مسلم عن الباقر ع
المراة ترى الدم في اول النهار في رمضان تصوم او تفطر قال تفطر انما فطرها من
الدم وموثقته الاخرى عنه ع المراة ترى الدم غدوة او ارتفاع النهار او عند
الزوال قال تفطر الحديث وموثقة سماعة الدالة على ان العادة تتحقق با
لمرتين على السواء كما يظهر من مجموعها ولقوية ابي الورد عن الباقر ع المراة في
صلوة الظهر وقد صليت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا
تقضي الركعتين وموثقة عمار عن الصادق ع المراة في الصلوة تظن انها قد حاضت

قال تدخل يدها فتمس الموضع فان رات شيئا انصرفت الحديث وموثقة الفضل
ابن يونس عن الكاظم ع اذا رات الدم بعد ما يمضي من زوال الشمس اربعة
اقدام فلتمسك عن الصلوة وصحيحة العيص عن الصادق ع في امراة ذهب طمثها سنين
ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة حتى تطهر ولموثقة سماعة قال سالته عن المراة
ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلوة فانه ربما يعجل بها الوقت واما
التاخير عن العادة فهو اقوى على ما عرفت وبالجملة هذه الاخبار الكثيرة مضافا
الى الاخبار السابقة هنا والسابقة في اثبات ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو
حيض متفقة الدلالة على التحيض بمجرد الرؤية ومع نهاية كثرتها لم يشر واحد
في خبر الى اشتراط العادة وكون الرؤية فيها مضافا الى انهم ع تركوا الاستفصال
في مقام السؤال وهو يفيد العموم مضافا الى انه في العرف ايضا كذلك وان الظاهر و
الاصل عدم كون المراة مؤفة مع انك عرفت ان ذات العادة غالبا يتقدم دمها
ويتاخر فلا تكون من افراد الغالبة ويؤيده ايضا ما ورد في الموثقتين و
الضعيفة من ان الصفرة قبل الحيض بيومين او مطلق الحيض وبعد الحيض
كذلك ليس من الحيض وحمل بعد الحيض على ما اذا رات الدم في العادة وانقضت
ثم ترى الصفرة بعد ذلك بيومين او مطلقا وفي القوي عن الجعفي عن الصادق ع
اذا رات المراة الصفرة قبل انقضاء ايامها لم تصل وان رات صفرة بعد
انقضاء ايام قرئها صلت فتامل جدا ثم اعلم ان المبتداة اذا رات الدم
يكون دمها حيضا وان كان الى عشرة ايام لانه يمكن ان يكون حيضا والعمومات
الدالة على ان اكثر الحيض عشرة وقوية سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض
فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة
ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة
فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها ولعل المراد من يومين وثلثة

على فرض المثل او غير ذلك تقية ولا ضرر منه بالنسبة الى الحجية ولذا احتجوا
بها لثبوت العادة بالمرتين واما ذات العادة فقد مر حالها واما المضطربة فهي
ايضا مثل المبتداة لعموم الادلة بل عرفت ان ذات العادة ايضا كذلك وما استشكل
بعض المتاخرين فيما اذا لم يكن الدم بصفة الحيض ليس بشيء لما عرفت من الدليل
وعرفت منشأ استشكاله وهو توهم كون الصفات خاصة مركبة للحيض فلا
يتحقق بدونها اصلا الا ان يثبت بدليل وما ثبت عنده الا فيما رات ذات
العادة في ايامها وفيه مضافا الى ان الخاصة لا تتخلف وما تخلف ليس بخاصة
ما عرفت وثبت لك ان هذه الصفات في الاغلب صفاته فلا تعتبر الا في مقام
الاشتباه بين الحيض وما ليس بهذه الصفات في الاغلب من الدماء ولا اشتباه هنا
بالاجماع والادلة ومما ذكر ظهر ايضا وجه تخصيص الفقهاء الاستظهار بذات
العادة ولم يعتبروا ذلك للمبتداة والمضطربة استظهارا الا انها في الدور الاول
تتحيضان الى العشرة وبعد التجاوز والاستمرار ان وقع قرر الشارع لهما ما قرر
كما ستعرف نعم الشهيد في الذكرى حكم برجوع المبتداة الى عادة نسائها وتستظهر
بيوم بل اوجب استظهارها لقول الباقر ع في موثقة زرارة وابن مسلم يجب
للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم
وفي الدروس صرح باستظهار المضطربة ايضا للموثقة والظاهر ان مراده صورة
الاستمرار وفي غير الدور الاول والكلام في هذه الموثقة ستعرف ثم اعلم
ان جميع ما ذكرناه انما هو في صورة عدم التجاوز عن العشرة كما عرفت واما اذا
تجاوز عنها فلا تخ اما ان تكون ذات العادة او المبتداة او المضطربة وعرفت
ايضا اقسام ذات العادة وكل واحدة من هؤلاء اما ان يكون لها تميز او لا يكون
والتميز ان يكون الدم بصفات الحيض وشرائطه وهي ان يكون هناك دم بغير
صفات الحيض ايضا وان لا يكون ما بالصفات اقل من ثلثة ايام متوالية على

المشهور واعتمد منها على غير المشهور ولا يكون ايضا اكثر من عشرة وقيل بان كلام
المبسوط في اشتراط عدم اكثرية العشرة مضطرب واستشكل في اشتراطه في الذخيرة
بناء على انها بعد رواية ما هو بصفة الحيض يتبنى على انه حيض الى منتهى اكثر الحيض
وهو عشرة ايام وفيه ما فيه لان منشاء الحكم بانه حيض ان كان نفس الصفة
فترجيح ما ذكره على غيره من غير مرجح باطل ومجرد السبق لا دليل على كونه مرجحا
واشترط جماعة شرطا اخر وهو ما ذكره المص قوله ما ليس بالصفة وحده
ومع النقاء عشرة مما راد وقيل بعدم اشتراطه بجعل الخالي عن الصفة او الدم
طهر الى عشرة ايام وان كان ما زاد عنهما بصفة الحيض وجعله وما قبلها حيضا وفيه
ايضا ان مجرد السبق لم يظهر من الشرع اعتباره وجعله مرجحا كما قلنا اذا عرفت هذا
فنقول ذات العادة العددية والوقتية تجعل عادتها حيضا والباقي استحاضة
لما عرفت من ان الدم اذا تجاوز عن العادة والعشرة جميعا يكون الزايد عن العادة ا
ستحاضة وكذا ذات العادة العددية الا انها مخيرة في تعيين الوقت لعادتها اذا
ستمر في غير الدور الاول وكذا ايضا ذات العادة الوقتية تجعل وقت عادتها حيضا
فقدر الثلثة ايام حيض جزما واما ما زاد فحكمها فيه حكم المبتداة والمضطربة
وسيجيء فتجعل مجموع ايام حيضها مجموع ايام حيضها هذه الاحكام كلها على فرض
ان لا يجتمع مع العادة تميز وقد عرفت التميز واما ان اجتمع مع العادة تميز فاما يكونا
متوافقين في الوقت والعدد اولا فان توافقا فلا شبهة في المسئلة وان تخالفا
فاما ان يكون بينهما اقل الطهر ام لا والاول قد عرفت ان جمعا يقول بكون كل
واحد حيضا براسه لعموم الادلة وظهر لك ان الاقوى انه ليس كذلك بل العادة
حيض خاصة والبولي استحاضة ونسب الى نهاية الشيخ تردده بين جعل كل واحد حيضا
وبين التعويل على خصوص التميز وبين التعويل على خصوص العادة وقد اشرنا
الى علة ما قويناه وان لم يكن بينهما اقل الطهر فان امكن الجمع بينهما بان لا يتجاوز
المجموع

المضطربة
حيض المضطربة والمبتدئة

المجموع العشرة اي مجموع العادة والتميز وما بينهما ان لم يكونا متصلين فقيل بانها تجمع
بينهما بجعلها حيضا واحدا لعموم ما دل على اعتبار العادة وعموم ما دل على اعتبار التميز
وعموم ما دل على ان اقل الطهر عشرة وغير ذلك مثل انه دم يمكن ان يكون حيضا فحاله حال الزايد
عن العادة والمنقطع بالعشرة وان تجاوز عن العشرة بغير تميز لان ما ليس له صفة الحيض
مغاير لما له صفته عرفا واعتبارا فلا يكون حكمه حكم الزايد عن العادة المتجاوز عن العشرة
ونقل عن الشيخ فيه قولان احدهما ترجيح العادة والثاني ترجيح التميز كما مر والاقرب ترجيح العادة
وجعلها الحيض خاصة لعموم الاخبار الدالة على اعتبارها وترجيحها على التميز فلاحظ و
لعل القولين عن الشيخ فيما اذا تجاوز العشرة بغير تميز لان المنقطع على العاشر حيض عندهم ولم
ينقلوا فيه خلافا عن الشيخ ولا غيره بل نقلوا ان الاصحاب يقولون انه حيض كله هذا كله اذا امكن
الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينهما كما اذا رات في عادتها صفرة وقبلها او بعدها بصفة
الحيض وتجاوز المجموع العشرة فقد عرفت ان المشهور الرجوع الى العادة والشيخ في النهاية
قال بالرجوع الى التميز على ما قيل لكن كلامه في النهاية على ما وجدته في غاية الظهور في موافقته مع
المشهور وقيل بالتخيير وعرفت ان الحق مع المشهور ورجح المحقق الشيخ علي تقديم العادة
المستفادة من الاخذ والانقطاع دون المستفادة من التميز حذرا من لزوم زيادة الفرع
على اصله ولعله ايضا محل تامل يظهر من ملاحظة تلك العمومات والمرجحات واذا اجتمع التميز
مع العادة العددية فمع توافقهما عددا يتعين جعل التميز خاصة حيضها لا غير
وكذا اذا زادت العادة عن عدد التميز بان يجعل مجموع التميز من جملة ايام عادتها واذا
زاد التميز فيحتمل جعل المجموع حيضا واحدا ويحتمل الرجوع الى العادة بان يجعل
مقدارها خاصة حيضا ولعله اقوى كما اشرنا واذا اجتمع التميز مع العادة الوقتية
فاما ان يتحد زمان الشروع فيهما فيجعل الاول حيضها جزما واما الاخر حيضها فاخر
التميز لعموم ما دل على اعتبار التميز وما دل على اعتبار العادة وان كل ما يمكن ان يكون
حيضا فهو حيض وان اكثر الحيض عشرة وان لم يتحد زمان الشروع بل يخالف فاما ان يكو

من ترجيح العادة مطـ

بين التميز والعادة اقل الطهر بحيث يصح جعل كل واحد منهما حيضا براسه اولا
اما الاول فظاهر جمع ان كلا منهما حيض براسه لعموم الادلة وانه يمكن ان يكون حيضا
ويحتمل الرجوع الى التميز خاصة والى العادة كذلك وخيرها اوسطها لعدم ظهور عموم
في طرف الوقت واما الثاني فظهر حالها مما سبق والرجوع في جميعها الى التميز احسن
واولى لما ذكر في الاول من الدليل واما المبتداة اعم من ان يكون ابتداء حيضها اولم
يستقر لها عادة واستمر دمها فان كان لها تميز ترجع اليه قال المحقق في المعتبر والعلامة
انه مذهب علمائنا ويدل عليه عموم الاخبار الدالة على اعتبار الصفات ثم اعلم ان
العلامة ومن تبعه اعتبروا قوة الدم وضعفه مطلقا من غير اختصاص بما ورد في الاخبار
من الحرارة والدفع والسواد والحمرة وغيرها وذكروا ان القوة والضعف تعتبر باحد
صفات ثلث فالاسود قوي الاحمر والاحمر قوي الاشقر والاشقر قوي الاصفر والا
كدر والرائحة فذو الرائحة الكريهة قوي ما لا رائحة له والثخين فالثخين اقوى
من الرقيق وقال العلامة ولا يشترط اجتماع الصفات بل كل واحدة منها يقتضي
القوة ولو كان بعض دمها موصوفا بصفة واحدة والبعض خال عن الجميع فالموصوف
اقوى ولو كان لبعض صفة ولبعض صفتان فذو الصفتين اقوى وكذا ذو ا
لثلث من ذي الاثنين الى اخرها قال ولعل نظرهم الى ما ذكرنا سابقا من ان هذه
صفات الاغلب والغلبة مظنة اعتبرها الشرع فلما كان اغلب الحيض اسود
قالوا انه اسود وربما لم يكن اسود لكن يكون احمر فهو بالقياس الى ما ليس باحمر
حيض ايضا لان الاستحاضة في الغالب اضعف من الحيض ولذا قال ع في بعض
الاخبار ان الحيض احمر وبذلك تميز من الاستحاضة وفي بعض الاخبار اعتبروا
في تميزه عن الاستحاضة بوصف اخر وربما اكتفوا بوصف واحد وربما زاد
وا وربما وقع التفاوت في الزيادات فعلى هذا ربما لم يتحقق القوة بما هو اقرب
اليه والضعف بما هو ابعد عنه واقرب الى الاستحاضة فيحصل الظن للمجتهد بان
الاقوى

في اعتبار هذا الوقت

الاقوى حيض والاضعف استحاضة وكل ظن المجتهد حجة وفيه ان ظنه حجة في نفس
الاحكام الشرعية وموضوعاتها التي يتوقف عليها ثبوت الاحكام من الايات والاخبار
مثل الظن في معنى الفاظها او ترجيحها على المعارض لانسداد باب العلم وانحصار النظر
في الظن كما حقق واما الظنون الحاصلة في موضوعاتها التي ليست من تلك الامور فالظن
هنا لو كان حجة لكان غير مختص بالمجتهد ولم يكن منصب المجتهد من حيث هو مجتهد
بل من حيث انه مكلف فلذا يكون غير المجتهد ايضا اعتماده على ذلك الظن مثل المجتهد
ولم يكن بينهما تفاوت فمثل هذا الظن لا يكون حجة الا ان يثبت حجيته من اية او خبر
او اجماع او غيرها من الادلة ومنصب المجتهد معرفة كون هذا الظن حجة ومعتبرا
عند الشارع لكل المكلفين مثل اعتبار الظن في اعداد ركعات الصلوة وافعالها ولم
يثبت من دليل شرعي اعتبار ما ذكره عند الشارع لو لم نقل بظهور عدم الاعتبار من الاخبار
هذا على فرض حصول الظن وهو ايضا ربما يكون محل تامل بعض اخر غيرهم لكن الاحتياط
احسن واولى مهما امكن فتامل واما اذا لم يكن لها تميز فالمشهور انها ترجع الى عادة
نسائها لحصول الظن باتحاد عادتها مع عادتهن مع انها منهن اذ من النادر ان تشذ
واحدة من جميع الاهل بل من اغلب الاهل ايضا ولذا رجح الشهيد اعتبار الاغلب ان
اختلفن ولما رواه الكليني والشيخ عن سماعة باسناد فيه ارسال قال سالته عن جارية
حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء
نسائها فان كن نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة وللموثق
بعلي ابن حسن ابن فضال عن زرارة وابن مسلم عن الباقر ع المستحاضة تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم والتعليل وان كان يورث المظنة الا ان
الاكتفاء به ربما لا يخلو عن اشكال ومع ذلك يقتضي اعتباره في المضطربة ايضا ولم يعتبروا
الا ان يقال من قبيل المحال ان يكون عادتها عادة نسائها ويعلم ذلك ثم تنسى ورواية
سماعة وان كانت ضعيفة الا انها منجبرة بالشهرة بين الاصحاب بل الوفاق بل الشيخ

في الخلاف نقل اجماع الفرقة على العمل بمضمون هذه الرواية ومنجبرة ايض بالتعليل
المذكور الا ان ظاهرها تخييرها بين جعل حيضها عشرة او ثلثة او غيرهما عند اختلاف
نسائها وهذا خلاف المشهور كما ستعرف الا ان يقولوا بان الظاهر يرفع اليد عنه
بدليل اقوى منه ويؤول ذلك الظاهر او يبقى على حاله وظاهرها اتفاق كل نسائها
لا الاغلب عند الاختلاف كما قال الشهيد والرواية الاخيرة مقتضاها الاقتداء
ببعض نسائها ولا قائل به واذا اختلف نساؤها او فقدن او فقد العلم بحالهن
ترجع الى عادة اقرانها اى ذوات اسنانها عرفا وقيل بعدم الترتيب بين الرجوع الى
نسائها والرجوع الى اقرانها بل قال بالتخيير ولعل مستندهم العمل برواية سماعة
ورواية زرارة وابن مسلم بقراءة اقرانها بالنون موضع الهمزة وفي بعض النسخ
هكذا كما هو بالبال فيكون اقرانها تفسيرا البعض نسائها لان البعض هنا مجمل
يرجع الى تفسيره ويؤيده ظهور اتحاد مرجع الضمير في نسائها واقرانها وعدم القائل
بمضمونها لو لم يكن كك وان الانسب كان ان يقول بعادتها موضع اقرانها
فتامل والروايتان وان كانتا متعارضتين بحسب الظ الا انه بالحمل على
التخيير ارتفع التعارض وعدم امرهم ع بالاستظهار في الاولى لعدم وجوبه عندهم
ويؤيده ايض ان اتفاق الاقران جميعا يوجب الظن بكون حيضها ايض كك ولما كان
الظاهر من الجمع المضاف جميع الاقران واتفاق الجميع لعله من المحالات مع انه غير معتبر
جزما قيده بعضهم بكونها من بلدها ويحتمل ان يكون المراد في الرواية من الاقران اقران نسائها
لكنه ابعد من الحقيقة ومع ذلك لم يقل احد به واما حجة من بنى على الترتيب فغير ظاهر
الا ان يقال ان الرواية الاولى معمول بها عند الجميع فهي اولى بالتقديم مهما امكن و
جعل الجمع بين الروايتين بالترتيب ابعد من التخيير كما لا يخفى وكذا الحال في العلة
الظاهرة بل لا يتمشى فيها ومنع المحقق حصول الظن من اتفاق جميع الاقران من البلد
لا يخ عن الضعف الا ان الاكتفاء بها لاثبات الحكم الشرعي فيه ما عرفت اللهم الا ان

يجعل

يجعل مؤيد الخبر وفتوى الجماعة بل الاكثر هذا اذا صح وجود النسخة على ما ذكرنا والا ففي الحكم اشكال
لان الشهرة لم يثبت كونها حجة وضمها مع العلة ايضا لا يصفو عن الاشكال لكن الاقرب وجود رواية
في ذلك او كون النسخة كما ذكرنا والا فالفقها لا يكتفون بامثال هذه العلل كما لا يخفى وما قال
في الذكرى من ان لفظ نسائها الوارد في رواية سماعة دال على ما نحن فيه لان الاضافة تصدق
بادنى ملابسة محل نظر ظاهر لان مجرد الصدق لا يكفي بل لا بد من التبادر مع انه لو تم لما انحصر فيما
ذكر بل اللاتي تصدق عليه الاضافة في غاية الكثرة واعلم ان المتبادر من نسائها الاقارب الابوين
او احدهما لا خصوص الاب هنا التبادر الكل لان الظ هنا جذب الطبيعة وهي جاذبة من الطرفين
بل طرف الام ربما كان اشد مدخلية للنسب فتامل واذا اختلف الاقران او فقد العلم بحالهن
تحيضت في كل شهر بسبعة ايام على ما ورد في مرسلة يونس المعتبرة المشتهرة في النقل والافتاء
حتى عد الشهيد تلك الشهرة اجماعا والكليني رواها والشيخ ايض مفتيا بها مع ان نفس الرواية
تشهد على صدقها كما لا يخفى على المتامل مع ان طريقها الى يونس صحيح وان كان فيه محمد ابن عيسى
عن يونس لانه ثقة ثقات وما قال ابن الوليد لم يثبت ضرره كما عليه المشهور وحقق عدم
الضرر في محله ويونس ممن اجمعت العصابة فلا يضر ارساله مع انها ليست مرسلة لانها هكذا
عن يونس عن غير واحد سالوا ابا عبد الله ع ومثل هذا لا يعد ارسالا كما حقق في محله واعترف به في المدارك
في غير هذا الموضع وايد هذه الرواية بان حكمة البارى تعالى اجل من ان يدع امرا مبهما يعم به
البلوى في كل زمان ومكان في المبتداة والمضطربة لما ستعرف من انها ايض ترجع الى
هذه الرواية ومع ذلك لم يبينه على لسان الشارع وفي اول الرواية وان ذكر الستة
او السبعة بكلمة او التي للترديد الا انه ع في اخر الرواية عين السبعة خاصة وبما ذكرنا
افتى الشيخ في النهاية مضافا الى بعض القدماء كما نقل ابن ادريس والاظهر بالنظر الى
القاعدة جعل عشرة ايام حيضا وعشرة طهرا كما اختاره الشيخ في موضع من المبسوط
لان ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض الا ان يقال المستفاد من تضاعيف الاخبار كون

الحيض في كل شهر مرة فيكون عشرة ايام حيضا وعشرين طهرا او نقله المحقق عن بعض فقهائنا و
نقل عن ابن بابويه والمرتضى انها تجلس من ثلثة الى عشرة وظاهره تخييرها فيما بين الثلثة الى العشرة
بل كلام ابن بابويه هكذا اكثر جلوسها عشرة ايام في كل شهر وهو نص فيما ذكر ويدل على مذهبهما رواية
التي سماعة ذكرناها في المسئلة السابقة وصدر روايته ايضا التي ذكرناها فيه بيان ما يتحقق به العادة
لذات العادة حين قال لها ان تجلس الى عشرة الخ في تحيض المبتداة الى عشرة ايام اذا انقطع وموثقة
اخرى عن الخزاز انه سال ابا الحسن ع المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة
فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين وتشهد لهما ايض اختلاف الاخبار
في التحديد وان كل واحد من العدد من الثلثة الى العشرة يحتمل كونه اخره ويصلح له فيتعين ان
يؤخذ به حتى يثبت خلافه فتامل لكن على هذا ايض نقول لا شك في اولوية اخبار السبعة لما عرفت
من تمامية قوة سندها بل وصحتها بل ربما كان المتعين العمل بها خاصة لما ذكرنا هيهنا
اقوال اخر منها انها مخيرة بين التحيض في شهر بثلثة وفي شهر بعشرة وبين التحيض في كل شهر
بسبعة وهذا لا يخ عن اعتبار مناسبة وهو مراعاة الاقل مرة والاكثر مرة او مراعاتهما معا في كل
باخذ الوسط ولما لم يكن الستة والنصف اخذ السبعة واستدل القائلون بالجمع بين رواية السبعة
المعتبرة بل الصحيحة وموثقة ابن بكير عن الصادق ع المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر
الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة
ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين وقريب منها موثقته الاخرى وهما ظاهرتان في انها
في الدور الاول تختار اكثر الحيض وفي جميع الادوار الباقية تختار اقله وان كان
المستدلون فهموا منهما ما اختاروه فربما كان لهم قرينة من الخارج لكن الظ انه ليس كك
بل فهموا كك فتامل واختار المص العمل بمضمون هذه الموثقة وان لم يقل احد به
وفيه ما فيه اذ الشاذ لا عمل عليه بالنص والوفاق مع ان سند السبعة اقوى من هذه الموثقة
كما لا يخفى بل العمل بها لم يجد عليه غبارا ومن جملة الاقوال اختيار الاقل في كل شهر

احيانا

احيانا
للعبادة بان الثابت في الذمة بيقين لا يسقط الا بيقين وهو انما هو في الثلثة وفيه ما عرفت مضافا
الى ما عرفت من صحة العمل بصحيحة يونس او كالصحيحة بل صحة العمل بمذهب ابن بابويه والسيد لو لم
يتعين العمل بكالصحيحة او بالقاعدة لو قلنا بعدم صحة العمل بهذه الاخبار وهنا اقوال اخر لا فائدة
في التعرض لها وسنذكر بعضها اما المضطربة الناسية عادتها وقتا وعددا وهي المعروفة بالمتحيرة
فان كان لها تميز ترجع اليه لعموم ما دل عليه والمرسلة كالصحيحة وان لم يكن لها تميز فالمشهور
انها ترجع الى الروايات اى السبعة في كل شهر او الثلثة في شهر والعشرة في شهر بل نقل عن الشيخ الاجماع
عليه في الخلاف وفي الجامع انها تحيض في كل شهر سبعة ايام ولعل مراده من الرواية في الخلاف هو الذى
ذكره في الجمل وليس عندي الكتابان وعن النهاية انها كلما رات الدم تركت الصلوة والصوم وكلما رات
الطهر صلت وصامت الى ان ترجع الى الصحة وقد روى انها تفعل ذلك الى شهر ثم تفعل ما تفعله المستحاضة
ونحوه نقل عن ابن بابويه الا انه قيد بالشهر كما في الرواية والظاهر ان مراد الشيخ ايض ذلك واول
العلامة كلامهما بان مرادهما انها ترى الدم بصفة الحيض اربعة ايام والطهر الذى هو النقاء خمسة
وترى تتمة العشرة والشهر بصفة الاستحاضة فانها تحيض بما هو بصفة الحيض ولا يحمل ذلك على
ظاهره وعن ابي الصلاح ان المضطربة ترجع الى عادة نسائها ثم الى التميز ثم تحيض بسبعة وفيما
ذكره من الرجوع الى عادة نسائها ما عرفت فتامل وعن ابن ادريس اذا فقدت التميز كان فيها الاقوال
الستة المذكورة في المبتداة الاول التحيض بالثلثة ثم بالعشرة الثاني عكسه الثالث سبعة
ايام الرابع ستة ايام الخامس ثلثة في كل شهر السادس التحيض بعشرة والطهر بعشرة وعن المبسوط
انها تعمل بالاحتياط من اول الشهر الى اخره فتفعل المستحاضة وتغتسل بعد الثلثة لكل صلوة لاحتمال
انقطاع عنده وفي القواعد جعل هذا القول احوط وفرع عليه فروع جليلة وفي الذكرى قال هذا
الاحتياط عسر وحرج منفيان بالاية والاخبار وفي البيان ربما قال انه ليس مذهبا لنا ولا
شك في كونه عسرا وحرجا وانه لا يناسب مذهبنا ان قلنا بوجوب هذا الاحتياط واما ان قلنا
باستحبابه فلا غبار عليه اذ لا تامل في كونه احوط والعمل بالمستحبات جميعا عسر وحرج وما لا يطاق

اذ جميع اوقات المكلف لايمع من الفالف منها واحدا منها وكثير لايمكن الجمع ايضا بل الرياضة و
استعاب العمر بالعبادة حرج لو كان واجبا الحال الله ومندوب اليه ومطلوب له تعالى بلا شبهة والاولى
والاولى ماذكره في الجامع الرجوع الى سبعة لما عرفت من اعتبار روايتها وعدم قصورها عن الصحيحة وما
من ان المستفاد منها ان المبتداة خاصة ترجع الى السبعة دون المضطربة ناش عن قلة التامل اذ
بالتامل في اخرها يظهر ان ذات المبتداة والمضطربة حالهما واحد فيما ذكراذ بعد ماذكر المعصوم	نظهر طهرها کاملا
ان ذات العادة ترجع اليها والمضطربة ترجع الى التميز فلم يتعرض لحال فقدها التميز وان المبتدا
ترجع الى السبعة مطلقا من دون تعرض لحالها اذا وجدت التميز مع انك عرفت انها ترجع الى التميز مع و
جدانه بالاجماع والاخبار والاعتبار تعرض في اخر الرواية لذكر حال الحايض المستمر حيضها على سبيل
الكلية بانها ان كانت لها عادة ترجع اليها وان اختلط عليها وزادت ونقصت حتى لاتقف منها
على حق ولاتعرف الدم على لون عملت باقبال الدم اى عملت بالتميز ثم قال م وان لم يكن الامر كذلك
والدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها
السبع الحديث فان هذا الكلام ينادى بان غير ذات العادة ان كان لها تميز عملت به وان لم يكن
تميز عملت بالسبع من دون تخصيص للاول بخصوص المضطربة والثاني بخصوص المبتداة
مضافا الى ما عرفت من عدم وجه اصلا بالتخصيص ويؤيده بل ويدل عليه قوله ص في صدر الرواية
بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يبق لاحد مقالا فيه اى في الحيض بالراى وقوله م في وسط
الرواية فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لايكاد ابدا تخلو عن واحدة منها ثم
شرع في تفسير الثلث بالنحو الذى قلنا من انها اما ذات العادة اوذات التميز اولاهذه ولاهذه
وجعل السنة الاخيرة السبع في كل شهر وفي الحقيقة لم يبق اشكال ولامقال في الراى ولما ذكرنا
ترى الاصحاب يستدلون لرجوعها الى السبعة بهذه الرواية من دون تامل في الدلالة مع انه اصطلاح
ظهر من بعض ادلة ابن بابويه والمرتضى الذى مر في المبتداة تخييرها فاختيارها السبع اولى
لما ذكرو ويحتمل جواز رجوعها الى القاعدة على حسب ماذكرنا في المبتداة واما مستندالتمامية
وابن

وابن بابويه فموثقة يونس ابن يعقوب عن الصادق م واوعن ابي بصير عن الص م ان المراة اذا رات الدم
خمسة ايام والطهر خمسة ايام اوالدم اربعة ايام والطهر ستة ايام ان رات الدم لم تصل وان رات
الطهر صلت مابينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت
واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت هذه رواية يونس واما رواية ابى
بصير واما بغيره فمتنهما يتفاوت ببعض تفاوت والمطلب واحد وهذه الموثقة وان كانت
معتبرة سندا الا انها مضطربة سندا اومتنا لان في الظن انها رواية واحدة ومع ذلك
مخالفة للاجماع والاخبار في ان الطهر لاينقص عن عشرة ومع ذلك ندر القايل بها لان الشيخ رجع عما
في النهاية بل ربما لم يكن عاملا بها فيها ايضا فانحصر القايل في الصدوق ان كان قائلا بل عرفت ان
العلامة قال الظاهر ان مرادها كذا وكذا ولايحمل على ظاهره ومع ذلك مخالفة للقاعدة ولما
ذكرناه من كالصحيحة ولما دل على انها مخيرة وللشهرة بل الاجماع الذى ذكره الشهيد والشيخ
في الخلاف ايضا وللعمومات الدالة على حكم الحايض والدالة على حكم غيرها فتامل هذا كله حكم
المضطربة وقتا وعددا واما المضطربة وقتا والمبتداة عددا وعكسها فحكمهما حكم
المضطربة وقتا وعددا كما لايخفى اما المضطربة وقتا وذات العادة عددا فترجع الى
عادتها وتختار الى وقت لما عرفت من عموم ما دل على ان ذات العادة ترجع الى عادتها وعرفت ايضا
ان ذات العادة العددية بالمعنى الاعم هي الثابتة من الروايتين واما المضطربة عددا وذات
العادة وقتا فان عرفت اول حيضها اتممته بثلثة ايام البتة ويحتمل احتمالا ظاهرا ضم
اربعة ايام اخر بالثلثة عملا بظاهر كالصحيحة وكذا ان عرفت اخر حيضها جعلته مع
يومين قبله حيضا البتة مع ضم اربعة ايام اخر بما قبل الثلثة وكذا ان عرفت وسط
حيضها جعلته مع يوم قبله ويوم بعده حيضا البتة مع ضم يومين قبل القبل ويومين بعد
البعد ولو علمت ان يوما معينا كان من ايام حيضها جعلته من ايامه واختارت ستة ايام اما قبله
او بعده او في طرفيه وقس على ماذكرنا جميع الفروض التى تتصور واعرف حكمها مما ذكرناه من القاعدة

في المبتداة والمضطربة والقاعدة في ذات العادة اذ لايكاد يبقى اشكال اصلا للمتامل المتفطن والله
يعلم قوله ويستحب للحايض ومن الفقهاء من عين لها مكانا تجلس فيه فتذكر الله فقال بعضهم مصلاها	اه اقول م
وقال المفيد ناحية من مصلاها وجماعة لم يعينوا كالمص والمعتبرة هي حسنة ابن مسلم ان ها ثم عن زيد
الشحام عن الص م انه قال ينبغي للحايض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة فتذكر
الله بمقدار ما كانت تصلى ومثلها حسنة ابن مسلم عنه م وروى الصدوق في سئلات فاته النبى ص اذا
حضن لايقضين الصلوة ولكن يحتشين حين يدخل وقت الصلوة ويتوضأن ثم يجلسن قريبا
من المسجد فيذكرن الله وظاهره ان المراد من المسجد مصلاها ولعل مستند الصدوق صحيحة
زرارة عن الباقر م عليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع
طاهر فتذكر الله وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلوتها وهي محمولة على الاستحباب لظهور
رواية الشحام وللاخبار الظاهرة في ان الحايض سقط الصلوة عنها وانها تتركها حتى ترى
الدم وانها لاتقضى الصلوة بل تقضى الصوم ردا على القايل بالقياس اومعللا باللزوم العسر و
الحرج في قضاء الصلوة دون الصوم وامثالها مما هو ظاهر في السقوط بالمرة من دون تعويض
وان الواجب عليها ليس احد الامرين الصلوة حالة الطهر والذكر حالة الحيض مضافا الى
ان المعلوم من حال المسلمين في الاعصار والامصار عدم الالزام ومن المسلمات عدم الالتزام
مع انه مما يعم به البلوى ولو كان واجبا لاقتضى العادة اشتهاره اشتهار الشمس لا ان يكون
الامر بالعكس بل ربما كان مراد الصدوق من الوجوب غير المعنى المصطلح عليه الان اذ ربما ينبغي
التامل في ثبوت المعنى الاصطلاحى بالنسبة الى مثل لفظ الكراهة والسنة مع ان
الشيخ في يب قال الوجوب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب وضرب عندنا فيه شهادة
علما قلناه فتامل ثم لايخفى ان المص لم يتعرض لذكر باقى احكام الحيض في المقام بل شذت
بعضها فذكره في مقامات غير مانوسة من جهة عدم المعهودية بين الفقهاء بل كل
المشرعة من الشيعة فربما يصعب الاطلاع فالمناسب التعرض للكل في المقام فنقول
اذا نقطع

اذا انقطع دمها الدون العاشر فعليها ان تستبرئ رحمها بادخال قطنة والصبر هنيئة ثم
اخراجها لتعلم النقاء وعدمه لصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحايض ان تغتسل فلتدخل قطنة
فان خرج فيها شئ من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل والاولى ان تعمل برواية
شرحبيل عن الص م انه سأله كيف تعرف الطامث طهرها قال تعتمد برجلها اليسرى على الحايط
وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثمة مثل راس الذباب خرج بل اولى منها العمل بموثقة
سماعة عن الصادق م انه قال لمعرفة الطهر فلتقم فلتلصق بطنها الى حايط وترفع رجلها على
الحايط كما يصنع الكلب اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان مثل راس الذباب
خرج وروى الكليني عن محمد بن على البصرى قال سألت ابا الحسن الاخير م وقلت ابنة
شهاب تقعد ايام قرئها فاذا اغتسلت رات القطرة بعد القطرة فقال مرها فلتقم باصل
الحايط كما يقوم الكلب ثم رما مرامراة تغمزبين وركيها غمزا شديدا فانه انما هو شئ في الرحم
يقال له الاراقة فانه يخرج كله الحديث وورد عن الباقر م والصادق م المنع عن رؤية
الحايض موضع حيضها في الليل ولعله لعدم وقوع التشخيص والتحقيق كما يشير اليه التعليل
بقولهم م انها قد تكون الصفرة والكدرة او انهن ربما يرين النقاء في اثناء الحيض فليبس
عليهن الضيق الى حد ما لاحظن انفسهن في جوف الليل بالمصباح فيكون المراد من اعتبار ذوات
النقاء فتامل ثم اعلم انها بعد ما وجدت النقاء وجب عليها الغسل على ما يجئ في بحث الاغسال
ولو اعتادت النقاء في اثناء العادة فالظاهر عدم وجوب الغسل الا استلزامه الحرج وربما
يتضرر بل المظنون تضرره لاطراد العادة فالمظنون عدم الطهر ايضا ويحتمل الوجوب
للعموم واحتمال عدم العود هذا اذا وجدت النقاء والا فالمبتداة تصبر الى النقاء
او مضى عشرة ايام وقد عرفت الوجه في ذلك اما ذات العادة فتستظهر وقد عرفت
هذا ايضا وان الاستظهار هل على الوجوب ام لا وانه الى اى قدر تستظهر ومعنى الاستظهار و
حكامها ويحرم على الحايض كل مشروط بالطهارة مثل الصلوة والطواف ومس كتابة القران اما

الاولان فبالضرورة من الدين والاخبار المتواترة واما الثالث فلما يجيء في احكام الجنابة ويحرم عليها الصوم ايض ولا يصح منها بالضرورة من الدين والاخبار وهل يتوقف الصوم على غسلها اذا طهرت قبل الفجر ولما تغتسل الاظهر ذلك لما يجيء في كتاب الصوم ولا يصح طلاقها مع الدخول بها وحضور الزوج او حكمه كما يجيء في كتاب الطلاق و يحرم عليها ايض اللبث في المساجد ودخول المسجدين الحرامين كالجنب كما يجيء في بحث الجنابة ويحرم عليها ايض وضع شيء فيها الا اخذ منها كما يجيء وفي صحيحة زرارة عن الباقر ع انه سئل كيف صارت الحايض تاخذ ما في المسجد ولا تضع فيه فقال ان الحايض تستطيع ان تضع ما في يدها في غيره ولا تستطيع ان تاخذ ما فيه الا منه ويحرم عليها قراءة العزايم وابعاضها لما يجيء في الجنب وتسجد لو تلت السجدة او سمعت من غيرها ولا تحريم في السجدة اصلا على ما هو المشهور خلافا للشيخ وابن الجنيد حيث جعلا الطهارة شرطا وكذا الحال في الاستماع لكن تجب عليها السجدة ح ... كما انها تجب عليها اذا تلت عن الباقر ع الطامث تسمع السجدة فقال ان كانت من العزايم فلتسجد اذا سمعتها وموثقة ابي بصير كالصحيحة الحايض تسجد اذا سمعت السجدة ورواية الاخرى قال اذا قرئ بشيء من العزايم الاربع فسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المراة لا تصلي والسماع في هذه الاخبار اعم من ان يكون حال الاستماع ام لا واما التلاوة فلا قايل بالفصل بينها وبين الاستماع بل ربما يكون بطريق اولى مع ان فيها السماع ايض غالبا في المختلف احتج الشيخ بقوله ص لا صلوة الا بطهور والسجدة جزء الصلوة والظاهر ان مراده ... ورود بيان لهذه السجدة وامثالها وما يعتبر فيها انما يعتبر من اجل اطلاق لفظ السجدة عليها فما اعتبر في سجدة الصلوة اعتبر فيها ايض ورفع اليد عن الكل باطلاقها عن البعض ترجيح بلا مرجح واحتج ايض بمعتبرة ابان الآتية والجواب عن الاول انا لا نسلم انها جزء الصلوة بحسب الهيئة لا يقتضي كونهما متساويين في جميع الوجوه اي الشرايط الخارجة ايض مع ان ما اعتبر فيها العلم من الاجماع والاصل عدم ما زاد عنه الا ان يقال العبادات لا يجري فيها

اصل العدم ويكون الفاظها اسامي الخصوص الصحيحة ولم يثبت صحة الخالية عن الطهارة فلا يخرج بها عن العهدة وح ينحصر الجواب بما استدل للثاني من المعتبرة وبه يظهر الجواب ايض عن المعتبرة وهل يختص وجوب السجدة بصورة الاستماع ام يعم السماع ايض وهذا النزاع غير مختص بالمقام بل عام يشمله وغيره ذهب الى الاول جماعة منهم الشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والى الثاني ابن ادريس وادعى عليه الاجماع وحجة الاول صحيحة عبد الله ابن سنان انه سئل الص ع رجل سمع السجدة قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلوته فاما ان يكون في ناحية فانت في اخرى فلا تسجد وفي الطريق وان كان محمد بن عيسى عن يونس الا انك عرفت انه لا ضير فيه كما عليه المشهور ويونس ... الاصل وموثقة عمار انه سئل ... سمع السجود قبل الغروب وبعد الفجر فلا يسجد للاجماع على ان الواجب لا يجوز تركه بالسنة انما الكراهة ومعتبرة عبد الرحمن بابان بن عثمان بل صحيحة كما حققنا عن الص ع الحايض هل تقرء القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرء ولا تسجد اي لا يجب عليها السجود لان النهي في مقام توهم الوجوب لا يفيد سوى رفع الوجوب كما حقق في محله والعلامة حملها على المنع من قراءة العزايم وفيه انه بعيد لان الظاهر من الراوي انه كان يعتقد منعها ولذا لم يقل انه تلت السجدة بل قال اذا سمعت مضافا الى بعد ما ذكره في نفسه وربما كان المراد الاستفهام الانكاري وهو كيف يخفى على انها تقرء وشككت في انها تسجد ام لا اذ كيف يحل القراءة ولا يجوز السجود وفيه انه شاك ايض في جواز القراءة ايض على ما تنبه قوله هل تقرء القرآن وشاك في جواز سجدتها وقت السماع لا وقت القراءة كما عرفت وربما حملت على السجدة المستحبة بدليل قوله تقرء والدلالة منتفية وحملت على صورة السماع الذي لا استماع معه وفيه ان الظاهر منها الاول وتوجيه ولذا قال في السؤال اذا سمعت السجدة والشيخ حمل ما دل على انها تسجد على الاستحباب بعد ان قال لا يجوز السجود الا لطاهر من الاحداث وهو بعيد وحجة الثاني بعد الاجماع الذي نقل رواية ابي بصير السابقة والجواب عن الاجماع بالمعارضة بالاجماع الذي نقل الشيخ بل هو اقوى لكونه اقدم واقرب عهدا بزمان الاجماع واكثر تتبعا واطلاعا

مع ان اجماع ابن ادريس ربما لا يخرج عن الوهن على ما سيظهر عليك واما الرواية فبالمعارضة بما هو صحيح ومتايد بما ذكرنا وبما ذكر ظهر الجواب لو استدل بصحيحة ابن مسلم عن الباقر ع في الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مرارا في المقعد الواحد قال عليه ان يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلم ايض ان يسجد هذا مع ان المعلم يسمع البتة عادة فكيف كان المعارض محمول على الاستحباب جمعا مع امكان حمل رواية ابي بصير ايض على صورة الاستماع جمعا سيما مع كون اذا من اداة الاهمال واغلب صور السماع ما لا استماع معه ان الخاص مقدم مطلقا اي بعد التقاوم واما هو فقد الجهر بصيغة الامر الوارد فيها يمكن ان يكون واردا في مورد توهم الحظر وان يكون محمولا على الاستحباب او صورة الاستماع سيما بملاحظة صدر الحديث فان مضمونه انه من صلى مع امام فقرا العزيمة ولم يسجد يومي ايماء ثم قال والحايض تسجد فتامل واما الصحيحة عن الباقر ع فكذلك بل ربما لا يعم بصورة تسمع بالتامل فلا خطأ الكاف في التهذيب وبالجملة ان اخذ السماع اعم كما اخترنا فالخاص مقدم البتة والا فالاستحباب متعين او نفي توهم الحظر والاحوط عدم الترك البتة ويحرم ايض وطي الحايض حتى تطهر باجماع علماء الاسلام بل بالبداهة من الدين ويحرم على الحايض ايض تمكين الزوج من نفسها لما ذكر ويعزران لو فعلا بما يراه الحاكم مع علمها بالحيض وحكمه ويحكى عن ولد الشيخ تقديره بثمن حد الزاني ويجيء الكلام في محله ولو جهلا الحيض او حكمه او نسيا او نسي حكمه فلا شيء على الجاهل والناسي ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فقد مضى ما يعرف به حكمه وان كان لغير التحير كما في الزايد عن العادة فالاصل الاباحة وكذا الا دلت عليها وقد ذكرنا بعضها مثل انه لو وجها التحيط انها الا في ايام عادتها وان كان الاحوط التجنب لان وطيها حال الحيض حرام فربما انقطع الدم على العشرة وما دونها فيظهر انه حيض بل حكم في المنتهى بالوجوب لذلك لان الواجب ترك وطي من ترى الحايض وقعا لا انه الحايض اسمها وامثال هذا الواجب يتوقف على ذلك التجنب ومقدمة الواجب واجبة وفيه ما عرفت وان كان الاولى والاحوط كما في المنتهى بل الاحتياط في غاية الشدة كاد ان يبلغ حد الوجوب

ولو اتفق الحيض في اثناء الجماع وعلم به الرجل وجب النزع وكذا الحال في المراة مع تمكنها منه واما لو اخبرت المراة وكانت غير متهمة وجب تصديقها لما ذكرنا للشهيد وغيره معارض اذ لم يظهر انها انما اخبرت بالحيض بجوز وطيها بعد اخبارها سيما وكانت غير متهمة هل كان رجلا وجد مكان زوجته امراة فتعلق بها يجامعها فاخبرت اني امك او بنتك او اختك وامثال ذلك واحتمل عدم صدقها بل ربما لا يظن بالصدق فكيف يجامعها مع ذلك ومع انه غير واحد من الاخبار ان الحيض والعدة الى النساء اذا ادعت صدقت والاستدلال لذلك باية لا يحل لهن ان يكتمن الاية ليس بشيء اذ لعله لا تامل في ان الحيض في الرحم موجود بعلوها اي بحيضها في الشهر غالبا ثم بدفعها والكلام انما هو في الدفع والخروج مع ان كلامهم ظهور شموله لدم الحيض فتامل جدا ومما ذكر ظهر انها اذا طهرت واغتسلت حل وطؤها وكذا بعد الطهر وقبل الغسل على كراهة للاصل والعمومات لان من طهرت لا يكون حايضا اصلا بلا شبهة وان قلنا بان المشتق لا يشترط بقاء مبدئه في صدقه لان الغسل امر شرعي وحدث الحيض ايضا امر شرعي وكذا زواله بالغسل فلا معنى لكونها حايضا لغة وعرفا الى ان تغتسل والشارع في الفاظ الايات والاحاديث يتكلم على سبيل اللغة والعرف كما هو مسلم ومبين ويدل على الكراهة ايض موثقة علي ابن يقطين عن الكاظم ع الحايض ترى الطهر فيقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا باس وبعد الغسل احب الي ورواه الكليني بطريق اخر عنه وفي الحسن او الموثق عن عبد الله ابن المغيرة عمن سمعه عن الص ع المراة اذا طهرت من الحيض فلم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل فان فعل فلا باس به وقال امس الماء احب الي ويدل عليه ايض الروايات المتضمنة للكفارة وطي الحايض فانها ظاهرة في عدم الحرمة بعد اخر الحيض وسنذكر الروايات اذ لو كان حراما بعده ايضا لكانوا ايضا يحتاجون اليه ايضا بالامر بالاستغفار لا اقل او غير ذلك واستدل ايض بقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن وفيه انه موقوف على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الطهارة فانه بمعنى عدم الحدث عند المتشرعة الا ان يقال الظاهر هنا الخروج عن الحيض لا زوال حدثه لقوله تع لا تقربوهن بعد قوله تعالى فاعتزلوا النساء

في الحيض لكن يعارضها قراءة التشديد فهذا يرجح كونها بالمعنى المقابل للحدث جمعا بين القرائتين
ويؤيده ايضا مفهوم الشرط في قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم لما حقق في محله ان الامر
لو ارد في مقام الحظر لا يفيد سوى نفي ذلك الحظر لكن يؤيد المستدل ما ورد في بعض الاخبار ان غسل
الحيض سنة اذ ظاهر ان المراد وجوبه من السنة مع انه لم يثبت الحقيقة الشرعية في التطهر حتى
يثبت كونه بمعنى الاغتسال فلو حمل على معناه اللغوي والاصل عدم النقل والتغير الى زمان المتشرعة
انا الحادث يكون الاصل تاخره لكن المشهور لا يشترطون سوى الخروج عن الحيض فلا يشترطون التطهر
اللغوي ايضا لان يبقى المراد من التطهر الطهارة كما في تبسم وتبين بمعنى تبسم وبان وفيه انه مجاز
وهو مخالف للاصل فتامل هذا لكن لم يوجد قائل من الشيعة بحرمة وطيها مطلقا حتى تغتسل وانه
نسب الى الصدوق وقدره لان كلامه في الفقيه صريح بجواز وطيها اذا اصاب الزوج شبق وامرها بغسل
فرجها كما هو مضمون صحيحة ابن مسلم عن الباقر ع وكذا موثقة عنه ع وغالب صور شهوة جماعهن
القدرة من غير فرصة الى ازالة الجنابة وتحصيل الطهارة ما اذا كان شبقا فحمل الاية على خصوص
غير الغالب فيه ما فيه فتامل جدا في تعين كون المراد تطهير الفرج او تطهر بمعنى طهر او حصل
الطهارة لكم وامثال ذلك مع ان القراء السبعة قرؤا بالتخفيف وظاهر الاخبار ان غسل
الحيض سنة مضافا الى ما ظهر من اخبار كثيرة من جواز مقاربتهن سيما مع انضمامها الى فتوى
جل الفقهاء بل كاد ان يكون كلهم اذ لم يظهر من الفقيه ان غسل الفرج شرط بحيث لو لم يقع
لم يحل اصلا كما ان رواية ابن مسلم ايضا كذلك اذ الغسل امر مطلوب متعارف تحققه لزوال
النفرة وحصول اللذة فامره ع لعل لهذا كما امروا بازالة النفرة واكدوا بالنسبة الى
النساء والشرط اذا ورد مورد الغالب فلا اعتبار بمفهومه فليس بصريح الاخبار ايضا
فما ورد في الاخبار الاخر من المنع مع عدم صحتها ولا انجبارها بل الفتاوى وظاهر الاية على
خلافها محمول على الكراهة جمعا او التقية مثل موثقة ابي بصير عن الص ع في الطامث رات الطهر
يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة عبد الرحمن عنه ع وموثقة سعيد بن يسار

من

عنه ع بذلك المضمون ورواية ابي عبيدة عنه ع الحائض ترى الطهر وهي في السفر وليس معها من الماء
ما يكفيها لغسلها الان قال قلت فيأتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت
فلا باس ونحوه في النفساء وورد في بعضها انه بعد الطهارة يامرها بالغسل ثم يجامع وما ذكر ظاهر فساد الا
ستدلال للمنع بمفهوم قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن مع ان قوله تعالى من حيث امركم الله وملاحظة
شان نزول الاية يشهد على كون الامر بالاتيان لطلب الاذن في الحظر عنه هذا ولا شك ان الاحوط بل الاحوط
الاجتناب الا ان يشق الصبر فيلزم العسر والحرج فيامرها بغسل فرجها ان امكنها ويجوز له الاستمتاع بما
قبل حتى انه يجوز وطي دبرها على كراهية وعن المرتضى انه لا يحل الاستمتاع منها الا بما فوق المئزر ومنع
الاستمتاع منها بما بين السرة والركبة والاول اقرب لاستصحاب الاباحة الا ما ثبت عدمها و
للعمومات مثل ما دل على جواز وطي دبرها وغير ذلك ولعموم قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
الا ان يقال هذا مطلق لعدم اداة العموم ولا ما يفيد مفادها وفينصرف الى الشايع المتعارف فتامل
ولموثقة ابن بكير المذكور ومرسلة العصابة عليه عن بعض اصحابنا عن الصادق ع اذا حاضت المراة
فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وصحيحة عمر بن يزيد انه سال الص ع عما للرجل من
الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب فان ما ليس اداة العموم ولا يوقب مطلق فينصرف الى المعهود المتعارف
مع انه لا قايل بالفصل لو لم ينصرف فلا بد من الحمل على الكراهة لو كان المراد خصوص الدبر او التخصيص — حمل النهي
بالقبل وموثقة عبد الملك بن عمرو عن الص ع ما لصاحب المراة الحايض منها قال كل شيء ما عدا القبل بعينه مع
ان الشهرة بين الاصحاب تجبر السند الضعيف فكيف الموثق ان لم نقل بكونه حجة مع انه حجة كما حقق مع ان الجابر
غير منحصر في الشهرة بل حجة السيد قوله تعالى لا تقربوهن حتى يطهرن وقوله فاعتزلوا الاية وصحيحة الحلبي عن الص ع
الحائض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار وموثقة الحلبي
عنه ع الحائض والنفساء ما يحل لزوجها قال تلبس درعا ثم تضطجع معه ونحو رواية عبد الرحمن عنه ع
ما يحل من الطامث قال لا شيء حتى تطهر خرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي والجواب عن الاية ان المراد من القرب
ليس معناه الحقيقي بالضرورة والمجاز المتعارف في امثال المقام الجماع مع ان سوق الاية ايضا يقتضي

ذلك حيث قال بعد ذلك فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله وروي ان اهل الجاهلية كانوا لا يوا
كلون الحائض ولا يجالسونها ولا يساكنونها في بيت كفعل اليهود والمجوس فلما نزلت الاية اخذ المسلمون
واخرجوهن من بيوتهن ايضا فقال الرسول ص انما امرتم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يامركم باخراجهن
كفعل الاعاجم وقيل ان النصارى كانوا يجامعون الحائض ولا يبالون بالحيض بل كانوا يكثرون من جماعهن
على ما هو ببالي واليهود كانوا يعتزلونهن في كل شيء فامر الله بالاقتصاد بين الامرين وروي ان اليهود
كانوا يعتزلون النساء في زمان الحيض فسئل النبي ص عن ذلك فنزلت هذه الاية فقال ص اصنعوا كل شيء الا
النكاح وظاهر ان المراد هو المتعارف من النكاح لانصراف الاطلاق اليه ولان قوله تعالى في المحيض يحتمل
ان يكون المراد موضع الحيض بل هو الانسب تفريعا على ما تقدم لانه تعالى قال فاعتزلوا اتى بكلمة الفاء وعرفت
ان المراد ليس الاعتزال عنهن مطلقا بل عن جماعهن خاصة فلا احتياج او لانه على هذا لا يحتاج الى التقدير
واضمار فيتعين ان يكون هو المراد بخلاف ما لو كان المراد المصدر او اسم زمان اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان اعتزالهن في اوقات الحيض باطل كما عرفت فلا بد من تعيين ما يعتزل منهن وتعيين
مع ان الاظهر انصراف اطلاق لفظ المحيض الى غير اسم الزمان والاتيان بكلمة في تنبيه على تضمين
معنى الجماع في الاعتزال فتامل واما الاخبار فهي متعارضة وهو علامة الكراهة سيما مع معارضتها الاخبار
كثيرة صريحة في عدم المنع مع ان تلك الاخبار مشهورة بين الاصحاب وموافقة لظاهر الكتاب مع
ما عرفت ومخالفة للعامة فانهم يضايقون واوردوا اخبارا على المنع على ما هو ببالي مع انها
اقوى دلالة ايضا لانها صريحة ومع ذلك موافقة للاصول ايضا فتعين العمل بها لكونها الراجحة من
وجوه كثيرة ولو وطي الحائض عامدا كفر استحبابا اولا بدينار وفي وسطه بنصف دينار وفي اخره
بربع دينار لمرسلة داود بن فرقد عن الص ع في كفارة الطمث انه يتصدق في اوله بدينار وفي
وسطه بنصف دينار وفي اخره بربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين
واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من
الكفارة وفي الفقه الرضوي ايضا كما في المرسلة لكن ورد في بعض الاخبار انه يجب عليه في استقبال الحيض

دينار

دينار وفي استدباره نصف دينار وان يضرب خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وفي اخرى انه
يتصدق بدينار ويستغفر الله من غير تقييد بالاول او الاخر او غيرهما وفي اخرى انه عليه نصف دينار
وهو ايضا غير مقيد والروايتان كالصحيحة وفي الصحيح ان كان واقعها في استقبال الدم فليستغفر الله
ويتصدق على سبعة نفر من المؤمنين بقدر قوت كل رجل منهم ليومه ولا يعد وان واقعها في ادبار
الدم في اخر ايامها قبل الغسل فلا شيء عليه وفي الصحيح انه يتصدق على مسكين بقدر شبعه وبه افتى
الصدوق في المقنع لكن في الصحيح عن الصادق ع عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك
قد نهى الله ان يقربها قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله وفي الموثق عن زرارة
عن احدهما ع الحائض ياتيها زوجها قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه ومثله ايضا وورد رواية اخرى
فظهر ان ما ورد من الامر بالكفارة محمول على الاستحباب مضافا الى شدة الاختلاف فيها الدالة على كون
المقام مقام الاستحباب مع انه ورد في الصحيح عن صفوان عن ابان عن عبد الملك بن عمرو انه سال الصادق ع
عمن اتى جاريته وهي طامث قال يستغفر ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او
دينار فقال ع فليتصدق على عشرة مساكين فافهم ومما ذكر ظهر ان ما اختاره الشيخ في النهاية واختاره
اكثر المتاخرين من ان الكفارة على الاستحباب هو الاظهر مضافا الى الاصول وان قال المفيد والمرتضى
وابنا بابويه والشيخ في الخلاف والمبسوط بالوجوب مع انه لم يظهر لنا مستندهم لان رواية ابن فرقد
تضمن ما زاد على الكفارات الثلث وايضا الرواية ضعيفة وان انجبرت بالشهرة الا انه لم
يظهر انه انجبار ينفع القايل بالوجوب لانه لم يظهر انهم افتوا بها بجهة ظهور صدقها عليهم اذ
لعل القايل بالاستحباب منهم بنى امره على التسامح في ادلة السنن فانه طريقة الفقهاء وكا
~~لم يكن الحديث حجة فكيف يعارض الحجج الكثيرة فضلا عن ان يغلب عليها~~ ومقتضى الاخبار وفتاوى
والاخبار رجحان الكفارة في وطي الحائض من غير فرق بين ان تكون المراة دائمة او منقطعة
حرة او امة بل الاجنبية المشتبهة او المزني بها ايضا وكذا الامة لو وطئها سيدها وقال الشيخ
والصدوق انه يتصدق سيدها بثلثة امداد استنادا الى بعض الروايات ولو تكرر الوطي

والجمع بالتفصيل بالمضطر وغيره
والشاب وغيره كما نسب الى الراوندي
وفيه ما فيه لعدم ما يشير اليه في الروايات
وظهورها في خلافه

فالاظهر تكرر الكفارة سيما مع القول باستحبابها من جهة التسامح وانما قلنا الاظهر لان اهل العرف
يفهمون من قوله من فعل كذا فعليه كذا وامثاله تعدد الجزاء عند تعدد الشرط وانه متى تحقق السبب يترتب
عليه مسببه فبعدد التحققات يتحقق الترتبات سيما اذا كان الجزاء جزاء سيئة وكفارة اثم وذنب
وخصوصا بعد ملاحظة ان الكفارة تتفاوت بتفاوت الذنب فان الذنب في اول الحيض ازيد منه
في وسطه لغاية قرب العهد بالجماع ولان اثر الضرر اللاحق في اوله اشد منه في وسطه وقس
عليه حال اخر الحيض بالقياس الى وسطه وبالجملة لا تامل في ان اهل العرف والعقلاء يفهمون
التعدد وان كان السبب من قبيل المعرفات اذ المعرفات يجوز تداخلها الا انه يلزم جواز التداخل
لا ينافي ظهور عدمه مع انه على القول بالتداخل يلزم التخيير بين واجب وتركه اذا اراد الحرام
ثانيا وكذا الحال اذا اراد ثالثا وهكذا فيلزم تحقق واجبات لا تحصى يجوز تركها لا الى بدل
لان الاخير لازم على اى تقدير اعطى الاول ام لا والاول لا يلزم عليه اعطاؤها بعد ان اعطى الا خير
وبنى على اعطاءه مع ان ضرب الواجبات الشرعية الواردة في الاخبار بعنوان الاطلاق الى مثل ذلك
فيه ما فيه سيما مع ملاحظة ان وجوب كل واحد منها ليس مجرد التعبد بل لاجل تكفير الذنب واذهاب
السيئة ومحوها نعم على القول بالاستحباب يصير المحو والاذهاب بالتوبة والاستغفار والى
ان يضم اليه الدينار وانقص من الدينار على تفاوت مراتب الاولوية ولا مانع من الاقتصار على
ادناها كما انه لا مانع من الترك بالكلية ومع ذلك الاولى الاتيان بالاعلى فالاعلى على تفاوت
مراتب الاولوية فالتكرار لا شبهة في كونه اولى من الاقتصار فان المكفر للذنب والمذهب
للسيئة كلما يكون ازيد يكون ادخل في التكفير والاذهاب وفي الاحتياط يتحقق في المستحبات كما
يتحقق في الواجبات كما ستعرف في مقره ان شاء الله تعالى وقيل بعدم التكرر مطلقا فلو كفر في
اول وطى بدينار ثم وطى بعد ذلك الفجرة الى اخر حيضها لم يكن كفارة سوى ما اعطى وهذا
القول في غاية الغرابة سيما مع القول بالوجوب وقيل بالتفصيل وهو عدم التكرر الا اذا
زمان الوطى كما اذا كان وطى في اول الحيض ووطى في وسطه او في اخره او كليهما او تخلل التكفير بان

كفر ثم

بان كفر ثم وطى ثانيا او ثالثا وهكذا واختاره غير واحد من المحققين محتجين بان الامر بالكفارة
علق على الوطى وهو يصدق على القليل والكثير فلو وطى في اول الحيض مثلا الف مرة كل مرة وطى تام
عرفي ثم كفر بدينار يصدق عرفا انه كفر وطيه بدينار اما لو كفر بعد الوطى الاول ثم وطى ثانيا يجب عليه
ان يكفر ثانيا فلو كفر ثم وطى ثالثا يجب عليه ان يكفر ثالثا وهكذا الى تمام الالف لان الفعل سبب
لان يتحقق بعده الكفارة لا قبله وكذا لو كان في الزمان المختلف لان كل فعل سبب لامر مغاير لمقتضى
الفعل الاخر فلا يستقيم تداخلهما وفيه انه لا نم الصدق العرفي بل اهل العرف يفهمون كما ذكرنا فارجع
اليهم مع انه لو تم ما ذكروه يتم في المختلف ايضا لانه بالنظر الى وطيه في اول الحيض يصدق عرفا انه
اعطى دينارا او بالنظر الى وطيه في الوسط يصدق انما اعطى نصف دينار اذ لا يجب ان يكون هذا النصف
غير منضم مع نصف اخر فلو كان المسكين يطلب منه نصف دينار فاعطاه دينارا نصفه لاجل ما عليه
يكون ممتثلا البتة وكذا الكلام في وطيه اخره على انه ربما يكون كل واحد من النصفين ممتازا عن
الاخر وشخصا على حدة فان احد الشخصين يصدق انه كفارة للوسط والثاني للاول فان قلت الظاهر وتمام كفارة
ان هذا الشخص ايضا كان لازما في الاول لتحقق الفقراء فكيف قلت يكفي للاثم الوسط فكذا الحال في اختلاف
الزمان فتامل ثم لا يخفى ان المراد من اول الحيض ووسطه واخره ما هو المتبادر منه وهو ان كل فرد
من الحيض ينقسم ثلثة اقسام فالثلث الاول منها هو اوله وهكذا وعن سلار الوسط ما بين الخمسة
الى السبعة وعن الراوندي ان المعتبر هو العشرة خاصة لا ما هو انقص منها فعنده كل واحد
من اول الحيض ووسطه واخره يكون ثلثة ايام وثلث يوم دائما ولا يخفى ضعفهما والمراد من
الدينار هو معناه المعروف وهو المثقال من الذهب الخالص عرفا المضروب بسكة المعاملة و
المراد من المثقال الشرعي وفي الذكرى قدره الشيخان بعشرة دراهم جياد والذي يظهر من الاخبار
وغيرها ان الدينار في زمان الرسول صلى الله عليه وآله كان قيمته كما ذكرا ولذا ابتنوا امر الديات على ذلك والاظهر
على القول بالوجوب عدم اجزاء القيمة كما في ساير الكفارات مع انه بملاحظة نصف دينار وربع
ربما يظهر التامل واما على القول بالاستحباب فالدايرة وسيعة كما عرفت الان او لو نوى اعطاء

لعلم معلوميته لكونهما معروفين عادة ذلك الزمان الان الاحوط ذلك بلا تامل م

نفس الدينار بعد بكانها ومصرف هذه الكفارة مصرف غيرها وفي بعض الاخبار تصريح بان
بلفظ المساكين والمسكين ولا بد ان يكونوا من اهل الايمان على ما صرح به جماعة من اصحابنا ووجهه سنذكر
في موضعه ولا يعتبر التعدد في المساكين لاطلاق النص نعم على القول بالاستحباب وورد انه يتصدق
على عشرة مساكين وعليه سبعة نفر من المؤمنين وهل النفساء مثل الحايض مقتضى ما سيجيء من انها كالحايض
الا في كذا انها مثلها وصرح بذلك جماعة من الاصحاب وعلى هذا يمكن اجتماع زمانين او ثلثة
في وطى واحد لكن في تعدد الكفارة ح نظر كما لو اتفق ذلك في وطى الحايض فان بعد الفرض على ما قلنا
بعدم التعدد لانه مقتضى الاصل واطلاقات الاخبار محمولة على الافراد الشايعة سيما
عليه الاذن لصدق انه وطى في اوله مثلا والاول يتحقق عند القايل والراي مشكوك فيه فيتنفي بالاصل
مع تامل في ذلك ايضا لعين ما ذكر لكن الاحتياط فيه جزما بل الاحوط التعدد جزما هذا كله
القول بالوجوب واما على القول بالاستحباب فالامر ظاهر على حسب ما عرفت ثم لا يخفى ان الكفارة
انما هي على الرجل خاصة واما المراة فليس عليها موظف معين بل من باب ان الحسنات يذهبن
السيئات ان فعلت فلا مانع منه بل المقتضي ايضا موجود لان اذهاب السيئات مطلوب واما التعزير فكما على الرجل فكذلك على المراة على حسب ما يراه الحاكم مصلحة او نحو حد الزاني كما قال ابو
او ربعه كما ورد في الرواية المعتبرة التي ذكرناها سيما بملاحظة العلة المنصوصة في اخرها
حيث قال عم بعد قوله ربع حد الزاني لانه اتى سفاحا ويكره للحايض الخضاب لورود النهي عنه
وان ورد ايضا نفي الباس عنه وفي موثقة ابي بصير يخاف عليها من الشيطان فيمكن حمل نفي الباس
على ما لا يخاف عليها او ان المراد نفي الحرمة وكيف كان الاولى الاجتناب ونسب الى المفيد انه
علل ذلك بانه يمنع وصول الماء الى ظاهر الجوارح وفيه ما فيه ويكره ايضا حملها المصحف
وان كان بغلافه على ما قال في المعتبر وادعى الاجماع ولمس هامشه ايضا ونسب الى السيد ره انه
حرم استنادا الى رواية ابرهيم ابن عبد الحميد عن ابي الحسن عم المصحف لا تمسه على غير طهر ولا
جنبا ولا تمس خيطه او خطه على اختلاف النسخة ولا تعلقه ان الله تعالى يقول لا يمسه الا

المطهرون

الا المطهرون فظاهر هذه الرواية كانت قطعية عند السيد ره ويحصل منه ظن لنا مع ان المقام
مقام الكراهة فيكفي هذه الرواية لاثباتها لكن في صحيحة منصور بن حازم انه سال الصادق عم عن التعويذ
يعلق على الحايض فقال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة او حديد وفي الصحيح عن داود بن فرقد
عن رجل عن الصادق عم عن التعويذ يعلق على الحايض وقال تقرأوه وتكتبونه ولا تمسه ومثله رواية
الاخرى عنه عم وفي دروس انها لا تكتب القران وحملها على الجواز الذي يجتمع مع الكراهة
متعين ولا باس بتقليبه بعود ونحوه لعدم صدق المس والمشهور انه يكره ان تقرأ غير العزايم بتعليبه
وسيجيء التحقيق في الجنب ويكره جوازها في المساجد على ما قاله الشيخ في الخلاف واتباعه قال في
المنتهى وجهته غير معلومة ثم احتمل كون السبب اما جعل المساجد طرقا واما ادخال النجاسة
اليها انتهى ولا يخفى انه ورد عنهم عم لا تجعلوا المساجد طرقا حتى تصلوا فيها ركعتين ولا يتاتى
منها الصلوة واما ادخال النجاسة غير المسرية فسيجيء انه محل الخلاف فقيل انه حرام ومن لم يقل
بالحرمة فلعله مكروه عنده والاظهر عدم الحرمة لما ورد من الجواز اجتيازا للحايض والجنب مطلقا
وافتوا بذلك ايضا لكن الاولى والاحوط الاجتناب خروجا عن الخلاف واحترازا عما ورد منهم
عم من قولهم جنبوا مساجدكم النجاسة وسيجيء تمام الكلام واما جواز المسجدين الحرامين
فحرام عليها كالجنب لحرمة الدخول عليهما مطلقا بالوفاق والنص وهو قوله عم في رواية ابن مسلم
ولا يمران المسجدين الحرامين وهو منجبر بعمل الاصحاب مضافا الى قوة نفس السند والتاييد
بان الحايض كالجنب في امثال هذه الاحكام وظهور الموافقة في اكثرها من النصوص وان المسجدين
لهما زيادة حرمة فتوقف المعتبر في ذلك ليس بمكانه وهل الحيض يجتمع مع الحمل فيه مذاهب الاول
نعم مطلقا وهو اختيار ابن بابويه والمرتضى والعلامة والثاني لا كذلك وهو قول ابن الجنيد
والمفيد والمحقق في الشرايع والثالث ما تجده في ايامها فهو حيض وما تراه بعد عادتها
بعشرين يوما فليس بحيض وهو قول الشيخ في النهاية وكتابي الحديث والمحقق في المعتبر والرابع
ان الحامل المستبين حملها لا تحيض نقل عن الشيخ انه قال به في خلافه ونقل اجماع الفرقة على ذلك بحجة الاول

الصحاح وغيرها مثل صحيحة عبد الله ابن سنان عن الصادق صلوات الله وسلامه الحبلى ترى الدم
اتترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم وصحيحة صفوان وصحيحة ابن مسلم وصحيحة
عبد الرحمن ابن الحجاج وصحيحة ابي المعزا وكصحيحة سليمان ابن خالد عنهم ع الى غير ذلك من الاخبار
مضافا الى قاعدة ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وعموم ما دل على اعتبار العادة وعموم
ما دل على اعتبار الصفة ان كان في العادة او مع الصفة ولم يقل احد بالفصل وحجة الثاني رواية
السكوني عن الصادق ع عن ابائه عن النبي صلعم ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل الحديث ويشهد له
الاخبار المتواترة في ان البنايا تستبرى ارحامهن بحيضة وكذا الجوارى المنتقلة ببيع او غيره
ان كانت تحيض وان لم تكن تحيض فامرها شديد فلا يمسها حتى يتبين حملها فقيل لهم صه كم يتبين
فقال ع في خمسة واربعين الى غير ذلك من امثال ما ذكر منها ما ورد في الاستبراء من الزنا واستبراء
المحللة للغير عبدا وحرا اذا اراد مولاها ان يطاها يقول لم اعتزل عنها ثم يستبرئها بحيضة ثم يجامعها
ثم يردها عليه او على غيره ان اراد تحليلها عليه فيستبرئ بحيضة ثم يقاربها وهكذا وكذا ورد
في الجارية التي اشتراها ثم اعتقها ويريد ان يتزوج بها انه يستبرى رحمها بحيضة الى غير ذلك
من امثال ما ذكر بل ورد في عدة الطلاق انه يستبرى رحمها بثلثة قروء ولمثال هذه العبارات
وما ورد من انه ان كان يتزوجها فلا عدة عليها وان كان غيرها فعليها العدة وان التي لا تحبل
مثلها فلا عدة عليها وما ورد في الاخبار في عدة المسترابة بالحمل انها ثلثة اشهر وانها ان
ادعت الحبل بعدها او حصل الريبة فعدتها تسعة اشهر وانه لا ارتياب بعدها لان الله جعل
للحبل وقتا فلا ارتياب بعده وان دفع الطمث ضربان اما فساد من حيضة واما من
الحمل الى غير ذلك وورد عنهم ع ان الرجل ياتي جاريته فتعلق منه فترى الدم وهي حبلى فترى
ان ذلك طمث فيبيعها فما احب للرجل المسلم ان ياتي الجارية الحبلى قد حبلت من غيره حتى ياتيه
فيحيض فنامل وورد في تفسير قوله تعالى ان ارتبتم ان بانقضاء شهر يحصل الريبة وورد في
تسمية الحيض استبراء كتسمية مضي خمسة واربعين ما ورد هنا وغيرها من امثالها وحجة

الثالث

الثالث صحيحة ابن نعيم انه قال للصادق ع امر ولدى ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة فقال ع اذا رات
الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم في الشهر الذي كانت تقعد فيه
فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ ولتحتش ولتصل فاذا رات الحامل الدم قبل الوقت
الذي كانت فيه ترى الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة الحديث في المدارك هذه
مع صحتها صريحة في المدعى فتعين العمل بها وايد في الذخيرة ذلك بان بناء المطلقات على الغالب من كون
الحيض في زمان العادة انتهى وان كان الامر كما ذكرا الا ان حمل جميع المطلقات الدالة على الامكان على
عدمه على خصوص المقدار المذكور بحيث لا يزيد عنه ولا بيوم ولا بغيره ولا ينقص عنه كذلك ومع ذلك
حمل الجميع على خصوص ذات العادة التي وقتها متعين من دون تعرض لحال غيرها اصلا مع ما فيها
العلل المنصوصة بانها ربما قذفت بالدم والعلة المنصوصة حجة كما هو مسلم ومحقق ربما لا يخ
عن شيء وبعد ومع ذلك في مفهوميها تعارض لان مفهوم قوله ع فاذا رات قبل الوقت او في الوقت
فانه من الحيض ان ما تراه بعد ذلك فليس من الحيض الا ان يقال في العبارة او بعد الوقت قبل ان يصل
خصوص عشرين بسبب القرينة السابقة فتامل وظهر مما ذكرنا عند اختيار المذهب الثالث لا يظهر حال
غير ذات العادة المذكورة وانها ما اذا حكمها وحجة الرابع هو الاجماع الذي ادعاه في الخلاف هذا والاول
الدالة على الاول اكثر صحاحا واصرح دلالة وموافقة للقاعدة الثابتة المذكورة والعمومات المحققة
المعهودة واستصحاب الحالة السابقة الا انها معارضة بما ثبت من المتواترة من تحقق الاستبراء بالحيض و
العدة وهو اجماعي ايض بل ربما كان من الضروريات ويمكن حمله على الحيض المتعارف وهو الكامل
الذي تراه على الطريقة الصادرة عن الحائل لا الحامل اذ لا شبهة في انه امارة عدم الحمل وخصوصا اذا
وقع مكررا فلا تزاحم في خروجها من العدة وحلها للازواج وحمل ما ورد في الصحاح الصراح على
غير الكامل وهو المتعارف عن الحامل وظهر من تلك الصحاح ايض حيث قالوا الهراقة والبقية
بقذفها الرحم وامثال ذلك مع انهم سئلوا انها حبلى ترى الدم وظاهر ان الحبلى الاخرى الا كما ذكرنا
وعرفت سابقا ان الحيض لتكون الولد وغذائه فلو لم يكن حمل لخرج لا بعنوان الهراقة والبقية لو كان

حتى لم يخرج بالكلية بل يصرف بعضه بل واكثره في تكون الحمل وغذائه ويخرج ما فضل منه وما لا يحتاج
اليه ويمكن الحمل على التقية لان المخالفين بعضهم كون اليوم واليومين فقط حيضا وكيف كان شمولها لغير ذات
العادات المذكورة ليس بصريح فالعمل بصحيحة ابن نعيم او في حكم ذات العادة المذكورة واما غيرها فيمكن
ان يكون العمل فيها بجعله الحيض باختيار المذهب الاول بقاعدة ما يمكن ان يكون حيضا وعموم
ما دل على اعتبار الصفة ان كان بالصفة ويحتمل اختيار المذهب الثاني لكثرة الادلة وكيف كان
لا يكون هذا اقوى لاختلاف ما عرفت من ان المذهب الثالث لا يظهر الا في ذات العادة المذكورة و
الاحتياط في امثال المقام مما لا يترك ثم اعلم ان الحايض تقضي صومها الذي فات في ايام
حيضها لحرمته عليها وعدم صحته منها لاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة فاي يوم كانت
حائضا فيه وان كان دقيقة واقل منها في اخر ذلك اليوم او اوله صارت حائضا والحاصل انها
ان كانت ما ادركت مجموع اليوم طاهرة تقضي ذلك اليوم البتة وان كانت مبتدأة ثم استمر
دمها بغير تميز تقضي عشرة ايام وان كانت مضطربة كذلك قيل تقضي احد عشر يوما لاحتمال
التلفيق وهذا انما هو بناء على عملها بالاحتياط وقد عرفت حالها فتقضيها سبعة من كل شهر كما عرفت
واما الصلوة التي فاتتها في ايام حيضها وفي اوقات الحيض فلا قضاء عليها بالضرورة
من الدين وعمومات الاخبار واما التي فاتتها في اوقات طهرها فعليها القضاء فاذا فات
من الوقت مقدار فعل الصلوة وما يتوقف عليه ولم تصل يجب عليها قضاؤها لانها ليست
صلوة اوقات الحيض فيجب قضاؤها لعموم ما دل على قضاء الفوايت وخصوص موثقة يونس
ابن يعقوب عن الصادق ع في امراة دخل وقت الصلوة وهي طاهرة فاخرت الصلوة حتى
حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية عبيد الرحمن قال سالته عن المراة طمثت بعد ان تزول الشمس
ولم تصل الظهر هل عليها قضاؤها قال نعم ولو حاضت قبل مضي المقدار المذكور لم يجب لعدم
تحقق الفوت كما اذا حاضت اول الوقت او قبل الوقت ولا شك في ان القضاء هو تدارك حال
الطهر ما فات وان كان بفرض جديد ولم يكن تابعا للاداء كما هو الاظهر وقد عرفت ان الفوت

حال الطهر

عرفا

عرفا انما هو فيما اذا تحقق الشرايط الشرعية مثل الوقت لا العقلية مثل التمكن فيتحقق بالنوم والنسيان مثلا ولا يتحقق
قبل دخول الوقت فما نقل عن ابن بابويه والمرتضى من الاكتفاء في وجوب القضاء بخلو اول الوقت عن الحيض بمقدار اكثر
الصلوة فيه ما فيه وما رواه ابو الورد عن الباقر ع في المراة يكون في الصلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال
تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان رات وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا
طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها وبها افتى الصدوق يمكن حملها على الاستحباب للتسامح في ادلة والرواية
ضعيفة سندا ومثالا ان دخول المراة في الصلوة اول الوقت وان دخوله بعيد جدا والضعيفة لا بد من انجبارها
بمثل الشهرة بين الاصحاب كما عرفت وان طهرت قبل اخر الوقت بمقدار الطهارة ولو لركعة وجب عليها الاداء
ومع الاخلال القضاء لعموم ما ورد من قولهم ع من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت وهو يقتضي
ما ذكرنا كما لا يخفى وسيجيء العموم في موضعه ونقل في المدارك اجماع الاصحاب على ما ذكرنا ونقل عن المنتهى
انه لا خلاف فيه بين اهل العلم فما ورد في الاخبار ان الحايض اذا طهرت عند العصر او بعد ان يمضي من زوال
الشمس اربعة اقدام فلا تقضي الا العصر محمول على التقية كما سيجيء واما الاستحاضة فقد عرفت انها
دم فاسد من عرق العاذل وفي الاغلب اصفر وبارد رقيق يخرج بفتور وحالها في هذه الاوصاف حال الحيض
في اوصافه وقد عرفت حاله والدليل على ذلك والخروج بفتور في مقابل الدفع الذي في الحيض وفي المدارك
انه لم يقف له على مستند فيه ما فيه وكل دم يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة
عند الفقهاء لانحصاره فيما ذكر اذ لا يخرج من المراة دم الا ان يكون من قرح او جرح او عرق العاذل ولا يوجد
دم غير ما ذكر اذ الحيض لا يكون اقل من ثلثة ايام ولا دم غير ما ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة و
حكم العقل فلا يجب في الحكم بكونه استحاضة من تقييد بما اذا كان بصفة الاستحاضة لما عرفت
مضافا الى ما عرفت من انها صفات غالبة تعتبر في مقام التميز عن الحيض فتامل جدا ومما ذكر
ظهر حال ما زاد عن عشرة الحيض وكذا ما تراه في سن اليأس وقبل البلوغ والاستحاضة على
المشهور على ثلثة اقسام قليلة ومتوسطة وكثيرة وذلك لان المستحاضة يجب ان تعتبر نفسها بان
تاخذ قطنة متعارفة بمقدار متعارف بينهن فتدخله فرجها فتصبر الى وقت الصلوة او القدر المتعارف

عندهن ثم تنتظر فان لطخ الدم باطن القطنة ولم يثقبها الى ظاهرها فهي قليلة وان ثقب الى ظاهرها وغمسها
الدم ظاهرا او باطنا ولم يسل منها الى غيرها فمتوسطة والا فكثيرة وفي القليلة يجب عليها تغيير القطنة والوضوء
ولم يثقبها الى ظاهرها فهي قليلة وان ثقب الى ظاهرها وغمسها الدم ظاهرا او باطنا ولم يسل منها الى غيرها
فمتوسطة والا فكثيرة وفي القليلة يجب عليها تغيير القطنة والوضوء لكل صلوة اما تغيير القطنة
فلما ظهر من بعض الاخبار من عدم العفو عن هذه القطنة التي فيها هذه الدم وان كانت مما لا يتم الصلوة
فيه مثل صحيحة صفوان عن ابي الحسن ع اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة
ايام طاهرة ثم رات الدم امسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتدخل قطنة بعد
قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد وفي رواية اسمعيل الجعفي المستحاضة
تقعد ايام قرئها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رات طهرا اغتسلت وان هي لم تر طهرا اغتسلت
واحتشت فلا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل
واعادت الكرسف ولا قائل بالفصل بين القليلة وغيرها فيما نحن فيه والمراد القليلة بقرينة
بغسل حيضها ولا حاجة الى غسل اخر وان احتاجت الى الوضوء لكل صلوة ان علم بالدم كما ثبت من الاخبار
ثم اظهر الدم على الكرسف بان خرج عن القلة ودخل في المتوسطة او الكثيرة اعادت الغسل واعادت
الكرسف وظاهرها ان المستحاضة متى ما لم يظهر عليها انها مستحاضة لم يجب عليها الغسل وتغيير القطنة
فتأمل جدا مع ان الظاهر من المنتهى دعوى الاجماع على وجوب تغيير القطنة ويجب عليها غسل ظاهر فرجها
ان تلوث وتنجس والمراد من الظاهر ما يبدو منه عند الجلوس على القدمين وسيجيء ان شاء الله وجوب
غسل ظواهر الجسد وهذا ايضا ربما يقتضي تغيير القطنة لانها لا يعلم استحاضتها الا بعد
اخراجها فادخالها بعد ذلك يوجب تلوث الفرج وظاهره المذكور لما في الفرج من الرطوبة العادية
وفي خارجه من رطوبة الغسل فتصعد منها الحركات المعتادة ايضا فيخرج الوطوبة الا خلطة او
يتحقق السراية وربما يخرج تلك الرطوبة من دون حركة ايضا بل ربما لا يمكن الغسل الشرعي
وهي فيه ولو وضعت بعد الغسل التنجس ذلك الظاهر فتأمل جدا ويجيء ان المستحاضة تستوثق
من نفسها

وقيل بوجوب تغيير الخرقة ايضا وقيل باستحبابه وقيل بالوجوب ان اصابته وهو الاقوى فتأمل

من نفسها او نصا او يدل ايضا على تغيير القطنة صحيحة عبد الرحمن عن ابي عبد الله عن الصادق ع وسنذكرها
في حكم المتوسطة فلاحظ واما الوضوء لكل صلوة ما دام هذا الدم فانه المشهور بين الاصحاب لموثقة
ابن بكير عن زرارة عن الباقر ع الطامث تقعد بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين
ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم يثقب الدم فاذا نفذ
اغتسلت وصلت وهي كالصحيحة بل ربما كانت صحيحة لما ذكرنا من انه لم يرو على الفطحية الاخيار
وطائفته وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد
وصلت كل صلوة بوضوء وصحيحة الصحاف فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف
فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة وهذه تشمل القليلة والمتوسطة مع ان شغل الذمة اليقيني يقتضي
البراءة اليقينية ونقل عن ابن ابي عقيل انه لا يجب عليها وضوء ولا غسل لصحيحة ابن سنان عن الصادق ع
ان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب وتصلي المغرب والعشاء
ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الصبح قال وترك الوضوء يدل على عدم وجوبه هكذا قيل وفيه ما فيه اذ قال
بعدم الوضوء والغسل جميعا اذا لم يظهر الدم على الكرسف واما اذا ظهر فيجب عليها الغسل لكل صلوة
تجمع بين الظهر والعصر بغسل وكذا المغرب والعشاء وتفرد الفجر بغسل ولعل مراده ان هذه المستحاضة
ليست بقليلة لما ظهر من الخارج وترك ذكر انها تتوضأ عند كل صلوة والقول بان المستحاضة مطلقا
تغتسل لكل صلوة دليل على عدم الوضوء للقليلة اذ لو كان لقال واما القليلة فليس عليها الغسل
لكل صلوة بل عليها الوضوء لم فظهر ان الحكم الذي هو من خواص المستحاضة هو الغسل لكل صلوة
لا الوضوء والحاصل ان قوله ع المستحاضة تغتسل لم في قوة القول بان الاستحاضة سبب للغسل
لم فلو كانت سببا للوضوء لم ايضا في صورة اخرى لما اقتصر على ذكره وحيث ظهر بالاجماع والاخبار
ان القليلة لا توجب الغسل لم يثبت المطلوب والجواب ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ولعل المقام
كان مقام التعرض لحال الكثيرة خاصة ولذا لم يتعرض لحال القليلة اصلا حتى انها لا توجب
الوضوء ايضا مع انه على تقدير تسليم الدلالة معلوم انها لا تقاوم ما ثبت من الاخبار كثيرة

من وجوب الوضوء لكل صلوة كما اشرنا الى بعضها ولو احتج برواية الجعفي المتقدمة لكان اضعف لكنها لا
تقاوم ما ذكرناه سندا او دلالة ونقل عن ابن الجنيد ان المستحاضة التي لا يثقب دمها الكرسف
تغتسل في اليوم والليلة مرة وان ثقب تغتسل لكل صلوتين اخر وقت الاولى واول وقت الثانية منهما
وللفجر منفردا واحتج بما رواه سماعة في الموثق قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل للفجر
صلوتين غسلا وللفجر غسلا فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة والوضوء لكل صلوة
وفيه ان اخر هذه الرواية هكذا اذا كان دما عبيطا فان كانت صفرة فعليها الوضوء ومع ذلك
روى عن سماعة في الموثق ايضا هكذا وغسل الاستحاضة واجب واذا احتشت بالكرسف فجاز الدم
الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة
والوضوء لكل صلوة فظهر ان الغسل لكل صلوتين وللفجر انما هو في صورة تجاوز الدم الكرسف كما هو
الواقع ايضا كذلك وثبت من الاخبار الاخر كما ستعرف فانحصر الغسل في كل يوم في صورة عدم التجاوز
كما عليه المشهور ويظهر من الاخبار كما ستعرف لا صورة عدم الثقب فظهر ان المراد من الثقب في الرواية التي
احتج بها هو الثقب بعنوان التجاوز والتعدي الى الغير كما ينبه عليه قوله ع في هذه الرواية فان لم يجز
الدم الكرسف فعليها الغسل لكل يوم مرة فانه ع عبر كذلك في مقابل قوله اذا ثقب الدم وبالجملة ظاهر نفس هذه
الرواية كون المراد هو التجاوز كما صرح به في روايته الاخرى مع ان الظاهر وحدة الروايتين الا انه وقع
التعدد من جهة النقل بالمعنى مع انه يحتمل ان الثقب بدون التجاوز من الامور النادرة واطلاقات
الاخبار محمولة على الغروض المتعارف فيصح جعل عدم التجاوز في مقابلة الثقب في رواية ابن الجنيد وانه لا
تعدد ولا مخالفة بين الموثقين فربما يظهر للمتأمل ان الفتوى ابن الجنيد مع المشهور ايضا مع ان التعدد
لم يقع الا في العبارة الاولى خاصة والا فالباقي منهما بحاله ورواه كما ذكر ومع ذلك يشير اليه قوله ع
كان صفرة الح اذ على قول ابن الجنيد يصير غلطا وباطلا بخلاف قول المشهور فانه بعينه هو الا
ستحاضة القليلة ولذا قال ع فعليها الوضوء اي خاصة من دون ضم غسل كما هو ظاهر وانما
قال صفرة لان الغالب في القليلة يتبين بعنوان الصفرة لان الدم كلما يقل يضل لونه وكلما
يكثر

يكثر يكثر لونه وظهر هذا من الاخبار ايضا واعترف به المص في الوافي ايضا مع ان الغالب تحقق القليلة اصفر
وغيرها اسود او احمر والحاصل ان المطلق منصرف الى الافراد الغالبة والغالب ما ذكرنا بل ربما يؤدي بما يقابل
الكثير بلفظ الاصفر وربما يؤدي ما يقابل القليل بلفظ الاسود والاحمر فتتبع وبالجملة الاعتبار دلالة
الرواية على ما افتى به المشهور ولا شبهة في ظهور دلالتها وتعينها ولذا فهم المشهور كذلك وجعلوها دليلهم ويدل
على ذلك اخبار اخر ايضا كما ستعرف **واما المتوسطة** فيجب عليها مع جميع ما ذكر تغيير الخرقة ايضا والغسل
لصلوة الغداة خاصة اما تغيير الخرقة فلما تقدم من اجماع المنتهى فانه في المقام ايضا وربما يجري بعض الامور
الاخر ايضا بل ربما دل وجوب تغيير القطنة على تغيير الخرقة بطريق اولى مع انه لا قائل بالفصل **واما** الغسل لصلوة
الغداة والوضوء لساير الصلوات على طريقة القليلة فلموثقة سماعة المذكورة والموثق كالصحيح على الاشهر الاظهر
وعلى القول الاخر فالانجبار بالشهرة التي كادت تكون اجماعا اذ لم ينقل خلاف الا ما ذكرنا عن ابن الجنيد
وابن ابي عقيل اذ يظهر منه ان المتوسطة في حكم الكثيرة عندهما وقد عرفت خطاهما وفساد قولهما مع احتمال
كون ابن الجنيد موافقا للمشهور بالتقريب الذي ذكرت وسيجيء ايضا جواب اخر كل واحد منها يكفي
للجبر فضلا عن المجموع واما كون الغسل لخصوص الغداة فلعدم قائل بالفصل اذ لم يقل احد بان
المتوسطة عليها غسل واحد وليس لخصوص صلوة الصبح فكل من قال بالمتوسطة وهم المعظم
قال كذلك والشاذ الذي جعلها من الكثيرة اوجب عليها الاغسال الثلثة بل ربما كان مذهبهما المذهب
انه لو كان غسل واحد فموضعه صلوة الصبح وايضا ربما كان الظاهر من قوله ع عليها الغسل كل يوم ان تكون
مجموع اليوم لهذا الغسل لان هذا الدم حدث فلا بد ان تكون طاهرة من هذا الحدث فيكون
الظاهر من الحديث انه عليها ازالة هذا الحدث وتحصيل الطهارة منه بالغسل في كل يوم ومن المعلوم
ان رفع الحدث وتحصيل الطهارة ليس لوجوبه لنفسه بل لاجل الصلوة كما عرفت مشروحا في اول الكتاب
فظهر انه لصلوة الصبح ويؤيد على ما ذكرنا ما في الفقه الرضوي انه ع قال فان لم يثقب الدم الكرسف
صلت كل صلوة بوضوء وان ثقب ولم يسل صلت صلوة الليل والغداة بغسل واحد وساير
الصلوات بوضوء وان ثقب وسال صلت صلوة الليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل

حر

الظهر قليلا وتعجل العصر وتصلي المغرب والعشاء بغسل تؤخر المغرب قليلا وتعجل العشاء
ومتى ما اغتسلت على ما وصفت حل لزوجها وطيها انتهى وهذه من اولها الى اخرها عين عبارة الصدوق
في الفقيه وهي صريحة في كون الاستحاضة ثلثة وفي حكم كل واحد منها على وفق ما قاله الفقهاء وروى الشيخ
في كتاب الحج في الصحيح بل الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله انه سال الصادق عم المستحاضة هل يطؤها زوجها
وهل تطوف بالبيت فقال تقعد قرءها الذي كانت تحيض فيه فان كان قرءها مستقيما فلتاخذ به وان كان
فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر عن الكرسف فلتغتسل
ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي الصلوتين
بغسل واحد وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت قوله عم اولا لتغتسل
هو غسل الحيض جزما وقوله عم فاذا ظهر عن الكرسف هو ثقب الكرسف كما هو واضح وخصوصا بملاحظة
قوله عم فان كان دما سائلا الى اخر قوله عم فلتغتسل بعد ذلك هو الغسل الواحد الذي لثقب الكرسف
وقوله ثم تضع كرسفا اخر دليل على وجوب تغيير القطنة كما ذكرنا وقوله عم فان كان دما سائلا في غاية
الظهور انه غير ما ذكره اولا من انه اذا ظهر عن الكرسف لاختلاف العبارة والتعبير في مقابل ما ذكره اولا
وغير حكمه ايضا من تاخير الصلوة الى الصلوة والجمع بينهما بغسل مضافا الى انه عم اتى باذا الشرطية وجعل
الجزاء فلتؤخر الخ ومفهوم الشرط حجة فعلم منه ايضا ان الجمع بين الصلوتين بغسل واحد انما هو
مشروط بكون الدم سائلا والمشروط عدم عند عدم شرطه واما كون الغسل الواحد لخصوص الغداة
فقد عرفت دليله وستعرف ايضا ويدل ايضا على المذهب المشهور صحيحة الصحاف عن الصادق عم انه قال
في الحامل التي ترى الدم قبل الوقت الذي كانت تحيض فيه او في ذلك الوقت انه من الحيض فلتمسك عن الصلوة
عدد ايامها فان انقطع الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الا بعد ما تمضي ايامها بيوم او يومين
فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب
لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف وهذا صريح
في ان المتوسطة مثل القليلة تصلي كل واحد من المغرب والعشاء بوضوء من دون غسل ما لم تطرح الكر

ثم

ثم قال فان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وهذا ايضا ظاهر في ان وجوب الغسل مشروط
بسيلان الدم خصوصا طرح الكرسف وعبر بما كان الوجه ان الظاهر ان هذا الدم ليس بقليلة لان مع السيلان
لو كان قطنة في الفرج لكان يثقبها من جهة سيلانه ويشهد على ذلك جعله في مقابل قوله فان طرحت
ولم يسل مضافا الى ان مع عدم السيلان لا شك في كونها قليلة اذ لا يكون استحاضة اقل من القليلة
فتامل جدا ثم قال وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها وهذا ظاهر
في الاستحاضة القليلة وان عدم الغسل عليها مشروط بذلك والمشروط عدم عند عدم شرطه فتامل جدا ثم
قال وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل
في كل يوم وليلة ثلث مرات الحديث وهذا ايضا صريح في ان الغسل ثلث مرات مشروط بسيلان الدم من
خلف الكرسف والمشروط عدم عند عدم شرطه سيما مع التاكيد بقوله عم لا يرقى فانه مبالغة في عدم
توهم المتوسطة فظهر لك ان في هذه الصحيحة دلالات كثيرة على المذهب المشهور وخلاف المدارك
ان موضع الدلالة قوله عم وان طرحت الكرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل وهو غير محل النزاع
فان موضع الخلاف ما اذا لم يحصل السيلان مع انه لا اشعار بكون الغسل المتحجم فحمله على ذلك تحكم
ويمكن حمله على الجنس ويكون تتمة الخبر كالمبينة له انتهى توهم واضح لما عرفت من كثرة الدلالة بل ربما لا يكون ما ذكره
موضع الدلالة اصلا لانه حال ما لم يكن قطنة في الفرج ومحل النزاع حال ما اذا كان القطنة فيه بلا شبهة
واذا كان فيه دلالة ايضا فهي على حسب ما ذكرنا اذ لا شك في ان الدم الذي يسيل من الفرج حال الخلو من
القطنة ليس مثل الذي يسيل حال احتشائه من القطنة والاستثفار والاستيثاق سيما بعد ملاحظة
ان الاصل براءة الذمة عن التكليف حتى يثبت ويتحقق وخصوصا بعد ظهور كون المراد الغسل الواحد
لا المتعدد وان الحمل على الجنس خلاف الظاهر وخصوصا بملاحظة جعله مقابلا لما سيذكره من ثلثة
اغسال فتامل جدا وما ذكره من قوله لا اشعار الخ فيه ما فيه فان عدم القول بالفصل يكفي للدلالة
وهو في كثير من المقامات يتم الدلالة به بل صدر هذا منه في غاية الكثرة وبناؤه على ذلك من اول كتابه
الى اخره مع انك عرفت ان في المقام شواهد اخرى مع انه على تقدير ان يكون المراد منه الجنس يكون تتمة

الخبر كالمبين له يتم الدلالة ايضا بلا خفاء ولان الدلالة بمفهوم الشرط وقد حصلت فيها مكررة
متكثرة ومما يدل على المذهب المشهور صحيحة زرارة انه قال الباقر عم النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها
وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف
تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز
الكرسف صلت بغسل واحد قوله عم فان جاز الدم الكرسف الخ صريح في ان وجوب الاغسال الثلثة مشروط
بجواز الدم عن الكرسف لا انه يكفي مجرد ظهوره على الكرسف فان الجواز ظاهر في التعدي والوصول
الى غيره ومع ذلك قوله وان لم يجز صلت بغسل واحد صريح في وجوب الغسل الواحد على غير المتجاوز
وليس هذا الغسل الواحد غسل النفاس لانه عم بعد ما قال تغتسل يعني غسل النفاس احتشت
واستثفرت وصلت ثم قال بعد ذلك فان جاز الدم الخ يعني بعده فعلت ما ذكر واما ان يكون دمها يجوز
واما لا يجوز فعلى الاول عليها ثلثة اغسال وعلى الثاني عليها غسل فكان ثلثة اغسال بعد غسل
النفاس والاحتشاء والاستثفار والصلوة فكذلك الغسل الواحد ويشير اليه ايضا الاتيان
بكلمة فاء الدالة على التعقيب والتفريع الظاهرة في ان كلا القسمين متعقب ومتفرع ويؤيده ايضا
تقييد الغسل بالوحدة وكذلك قرينة المقابلة وان الظاهر من قوله صلت بغسل واحد ان هذا الغسل
ايضا مثل الاغسال الثلثة في مدخليته للصلوات وارتباطه بها مع انه لو كان المراد غسل النفاس
لكان يقول صلت بذلك الغسل لا انه ياتي بلفظ غسل على سبيل التنكير وسيما مع التقييد بالوحدة
مع انه من البديهيات ان للنفاس غسلا واحدا مع ان الصلوات الكاينة بعد غسل النفاس وحصول
احداث اخر لا تناسب الغسل النفاس الذي رفع حدث النفاس ولم يبق مانع من جهته اصلا والمانع
انما هو من جهة حدث اخر فلا يقال صلت بغسل النفاس مع وجود احداث اخر بل يقال صلت بغسل
الاستحاضة ان كان غسل او وضوءها ان كان وضوء وقلنا فيما سبق ان غسل المتوسطة له مدخلية
في جميع صلوات ذلك اليوم لان المتوسطة حدث اكبر بالنسبة اليها فتامل وبالجملة لا خفاء في
ظهور كون المراد من هذا الغسل الواحد غير غسل النفاس المتقدم المتفرع عليه والظهور يكفي للدلالة

في الاية

في الاية والاخبار سيما مع اعتضاده بجميع ما تقدم وما سياتي ويدل ايضا موثقة يونس بن يعقوب بل هي
صحيحة لان الحق كون يونس ثقة كما قرر في محله عن الصادق عم امرأة رأت الدم في حيضها حتى جاوز وقتها
متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا
فلتغتسل في وقت كل صلوة لانها ايضا صريحة في كون الاغسال في وقت كل صلوة مشروطا بكون
الدم صبيبا والمشروط عدم عند عدم شرطه وفي الصحيح عن يونس عن الصادق عم امرأة ولدت فرأت
الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرئها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام فان
رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رأت صفرة فلتتوضأ ولتصل والتقريب
كما تقدم ومثلها صحيحة ابي بصير عن الصادق عم المرأة ترى الدم الى ان قال عم فاذا مضت ثلثون
يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في وقت كل صلوة فاذا رأت صفرة
توضأت والتقريب ايضا كما تقدم ومما ذكر ظهر ان المشهور في غاية القوة والمتانة بحسب
الاقوال والادلة جميعا وما نسب الى القديمين ضعيف بحسب الاقوال والادلة جميعا اما الاقوال
اما الاول فقد عرفت واما الثاني فقد استدل له المائلون اليه من المتاخرين مثل
الى المتاخرين مولانا المقدس الاردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الذخيرة بصحيحة معوية بن عمار
عن الصادق عم المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورأت
الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا
تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وصحيحة ابن سنان المتقدمة وصحيحة صفوان بن
يحيى عن الكاظم عم المرأة ترى الدم عشرة ايام ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرة ثم رأت الدم بعد
ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين
بغسل والجواب عن الاولى ان في ذيلها قرينة على ارادة الكثيرة وهو انه عم قال بعد ذلك وتحتشي
تحتشي
وتستثفر ولا تحني وتضم فخذيها في المسجد وساير جسدها خارج المسجد مع ان قوله تحتشي فهي ربط
خرقة محشوة بالقطن للتحفظ عن تعدي الدم مضافا الى المنع عن الاحتباء او الانحناء وصلوة التحية
ودخول المساجد وغيرها مع انك عرفت من موثقة سماعة اطلاق الثقب على التجاوز لان الاطلاق ينصرف

الى الكامل والكامل هو المتجاوز مع ان الغالب منه هو التجاوز اذ قلما يتحقق ثقب غير متجاوز و
لهذا وغيره واحد من الاخبار لم يتعرضوا لذكر المتوسطة اصلا مع تصريحهم عليهم السلام باشتراط الاغسال الثلثة
في السيلان والتجاوز وانه لو لم يتحقق لم يجب الاغسال الثلثة فلاحظ فيهما فانطباقها الاخبار
كلها وتوافقها مع الفتاوى ايضا واما الجواب عن الاخيرتين فلانهما تقتضيان ان مطلق الاستحاضة
عليها الاغسال الثلثة ولم يقولوا به فظاهرهما لم يقل به احد وهذا مما يمنع الاستدلال عندهم هؤلاء
المائلين مع انهم قالوا اما انه خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي ففيه ان المتوسطة خرجت بما عرفت
من الادلة سيما بعد ملاحظة ان المتوسطة من الفروض النادرة فلا يصرف الاطلاق اليها البتة فلا ضرر
من الاطلاق اصلا مع ان القليلة من الافراد المتعارفة ومع ذلك ليست داخلة في هذه الاطلاقات
بالنادرة مع ان لفظ المستحاضة بحسب اللغة ظاهر في الكثيرة فانهم يقولون المستحاضة من يسيل دمها
العاذل والظاهر انه لاجل هذا وردت الاطلاقات مضافا الى ان المطلق من كل شيء ربما ينصرف الى الفرد الكامل
واعلم ان المتوسطة تمتاز عن القليلة اذا كان الغمس قبل صلوة الفجر واما اذا كان بعدها فهو كالقليلة سوى
وجوب تغيير الخرقة فظهر مما ذكرنا حكمها وانها تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء
بغسل وتصلي الصبح بغسل ولا نزاع في ذلك لكن هل يجب الوضوء معها او يتعدد بتعددها او يتعدد
بتعدد الصلوات فجماعة على الاقتصار على الاغسال وظاهرهم وجوب الوضوء مع كل غسل لما
سيجيء سوى المرتضى وبذلك صرح المفيد وجماعة المتاخرين مع ابن ادريس واوجبوا مع الاغسال
الثلثة الوضوء لكل صلوة ايضا لعموم قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية وفيه ان اذا من ادوات
الاهمال فالعموم هنا بالنسبة الى الافراد التي ينساق الذهن اليها وهي الصورة التي يكون المكلف
محدثا بالاصغر كما قيل في تفسيرها مع انه ورد ان المراد اذا قمتم من النوم وبيانه ان المفسرين ايضا
قالوا كذلك او نقلوا عنهم ذلك مع ان الظاهر من الاية تكليف الذكور بذلك واما النساء فانما ثبت تكليفهن
بالاجماع ولم يتحقق في المقام بل نقول الخطاب مختص بالحاضرين كما هو الحق المحقق وغيرهم شريكهم
بالاجماع فعلى القدر الذي وقع الاجماع لا بد من الحكم مع ان الظاهر من الاخبار الكثيرة غاية الكثرة

علم

واما الاستحاضة الكثيرة

عدم الوضوء لكل صلوة بل الجمع بين الصلوتين بالغسل وسيجيء ان كل غسل قبله وضوء او معه الا الجنابة
وانه لا يكفي الغسل وحده في غير الجنابة بل صحيحة معوية بن عمار في غاية الظهور في عدم الوضوء لكل صلوة
اذ فيه امرها ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء اذ يظهر انه اذا ثقب
لا يفعل كذلك لانه يفعل كذلك مع شيء زائد وبالجملة هذه الاخبار يكفي لتخصيص العموم سيما مع وهن الاحتياط
هنا الاتيان لان بالوضوء يتحقق فصل بين الصلوتين فالاحوط ايضا تركه وينبغي التنبيه لامور الاول
الظاهر ان اعتبار الجمع انما هو للاكتفاء بغسل واحد فلو افردت كل صلوة بغسل صح وفي المنتهى جزم باستحباب
ذلك وهو كذلك ان لم تخف من ضرر ومانع اخر والاغسال كلها واجبة ايضا ومن هذا ظهر انه لو اتفق حدوث الكثيرة
بعد الظهر او المغرب يجب الغسل لخصوص العصر والعشاء الثاني اشترط جماعة في صحة الصلوة معاقبتها للغسل
بلا فصل معتد به ولا يقدح الاشتغال ببعض المقدمات مثل الاستقبال والاذان والاقامة وامثالها والاقوى اعتبار
معاقبة الصلوة للوضوء ايضا على ما اختاره كل بعض لان هذا الدم حدث على ما يظهر من الاخبار واتفق عليه الفقهاء ان
معنى الحدثية الا كونه ما نعا من مثل الصلوة ويرتفع بالطهارة والمعنى ايضا ان يكون شيء غير معين منه خاصة حدثا لا غير
بل يكون المتصف منه حدثا لا يزيد مع كونه امرا واحدا اذا حدث منع الشرع من الصلوة بعده فاهل العرف يفهمون كما ذكرنا
كما يفهمون في الغسل ايضا يفهمون كما ذكرنا وان لم يذكر صريحا في الاخبار كما لم يذكر في الغسل ايضا مع ان الفاصلة لو لم تضر لما احتيج
الى وضوء اخر للعصر والعشاء مع جمعهما مع الظهر والمغرب والقول بانه ان صلت صار حدثا وان لم تصل فلا فيه ما فيه وكيف
كان لم نجد فرقا بين الغسل والوضوء في ذلك فالقول بعدم الاعتبار لانه الاصل فيه ما فيه مضافا الى ان شغل الذمة
اليقيني يستدعي البراءة اليقينية الثالث قيل المعتبر في قلة الدم وكثرته باوقات الصلوات وهو خيرة الشهيد
في الدروس وقيل هو كغيره من الاحداث متى حصل كفى في وجوب موجبه واختاره في البيان والشهيد الثاني في روض الجنان
تمسكا باطلاق الروايات المتضمنة لكون الاستحاضة موجبة للوضوء او الغسل ولقوله عليه السلام في صحيحة الصحاف فلتغتسل
ولتصل الظهر ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل فيما بينها وبين المغرب فلتتوضأ ولا غسل عليها وان كان اذا امسكت
يسيل من خلفه صبيبا فعليها الغسل وذكر في الذكرى ان هذه الرواية مشعرة باعتبار وقت الصلوة وفيه ما فيه
فاذا رات الدم قبل الفجر تعمل بمقتضاه من الوضوء ان كان قليلة والغسل ان كان كثيرة او متوسطة من القطنة

الثانية ان خرجت نقية فهي طاهرة لا غسل ولا وضوء عليها من هذا الحدث للصلوة الاتية لزوال الدم بالمرة وان خرجت
ملوثة فان علمت بانقطاعه بعد التلوث ولم تعلم وقت التلوث انه قبل الاشتغال بواجبات الغسل او الوضوء فحكمه
ظاهر مثل ما اذا خرجت القطنة نقية او بعد الفراغ عن الصلوة فيكون تجدد بعد الطهارة جزما لاحتمال انه في اثناء
الطهارة او الصلوة او ما بينهما حدث فيكون من الاشكالية انه حدث تجدد امره هو عفو وعرفت ان المختار انه حدث
كغيره من الاحداث كفى في وجوب موجبه فمع احتمال كون الحدوث قبل الغسل فقط او بعد الشروع فيه مطلقا
يرجع الى مسئلة تيقن وقوع الطهارة والحدث جميعا والشك في المتاخر ويجيء الحكم فيها او سيجيء ان شاء الله
حكم وقوع الحدث في اثناء الغسل والحاصل انه لا بد من رفع هذا الحدث ايضا للصلوة الاتية ولا يحتاج بعد
الطهارة لزوال الدم وان كان الحدث باقيا الى وقت الصلوة الاخرى فان كان على حاله حدث صلوة الفجر فالامر
واضح كما عرفت وان تغير عنه بان كان في الاول قليلة ثم صار كثيرة في وقت صلوة الظهرين فهو ايضا واضح
على حسب ما عرفت وان صار قبل وقتهما كثيرة وفي وقتهما قليلة او متوسطة فعلى المختار يجب الغسل
لرفع الكثيرة البتة بان تتوضأ ثم تغتسل ثم تصليهما او الظاهر انه يجب الوضوء بعد هذا الغسل لصلوة
الظهر ووضوء اخر لصلوة العصر لان الحدث الواقع بعد هذا الغسل وقبل الصلوة يحتاج الى رافع بل
الواقع في اثناء الغسل ايضا لانه ايضا حدث كغيره من الاحداث كفى في وجوب موجبه وفايدة الغسل
رفع الحدث الاكبر السابق والاحوط انها تتوضأ قبل الغسل ايضا كما قلنا انه سيجيء وعلى غير المختار لا غسل
على هذه المراة بل تتوضأ للظهر وتتوضأ للعصر ولو صلت احد الظهرين بالوضوء فحدثت الكثيرة
الاخرى بغسل ولو حدثت في اثناء الصلوة فالظاهر بطلانها وعليها الغسل ولو كان قبل الظهر متصلا
بها كثيرة واغتسلت وصلت الظهر فعليها ان تصلي العصر معها ايضا بذلك الغسل او غسل جديد على ما مر
ولا يمكنها ان تقول بعد الظهر لم يصر الدم كثيرة لانه لا يصير دفعة كثيرة الا نادرا وفي الغالب يحصل بعنوان
التدريج متصلا عليه هذا اذا عند وقت الظهر اذا كانت مستحاضة بان سال دمها الى الخرقة تبدل
القطنة والخرقة بعد الاحتشاء وتستثفر وتستوثق وتغتسل وتصلي الصلوتين معا
وهكذا يستفاد من الاخبار وانما لا يمكنها ان تقول لما عرفته من وجوب تغيير الخرقة والقطنة في كل صلوة بعد غسل

ظاهر

ظاهر الفتوى ومن ملاحظة القطنة والعمل بمقتضاها ان كانت نقية فلا شيء عليها وان كانت ملوثة فتعمل
بمقتضاه من كونه بعنوان القليلة او المتوسطة او الكثيرة فكل واحد مما ذكر ورد في الاخبار والفتاوى
على سبيل العرفية وما دام الوصف بالنسبة الى كل واحد من الصلوات فتامل جدا وما ذكرنا ظاهر حال
المستحاضة في جميع صور فروضها واذا فعلت ما ذكرناه من الوضوء والغسل وغيرهما كانت بحكم الطاهر
يصح صلوتها وصومها ومس كتابة القران وطوافها ودخول المساجد ويأتيها بعلها ان شاء لما
مر في صحيحة عبد الرحمن وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها وفي موثقة سماعة وان اراد
زوجها ان يأتيها فحين تغتسل وفي عبارة الفقه الرضوي ومتى ما اغتسلت على ما وصفت حل
لزوجها ان يطأها وفي رواية عبد الملك بن اعين في المستحاضة ولا يغشاها حتى يأمرها بالغسل و
صحيحة ابن عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب
الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه
وتغتسل للصبح وتحتشي وتستثفر وتضم فخذيها في المسجد وساير جسدها خارج ولا يأتيها بعلها ايام
قرئها وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وهذه يأتيها
بعلها الا في ايام حيضها والمنع مبني على صورة عدم الاعمال للاجماع على الجواز بعدها وفي كالصحيح عن فضيل
وزرارة عن احدهما عليهما السلام المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل
كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتغتسل وتجمع بين الظهر والعصر بغسل والمغرب
والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها ولا يعارض هذه الاخبار صحيحة ابن سنان
المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر وتصلي الظهر والعصر ثم تغتسل فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل
فتصلي الفجر ولا باس ان يأتيها بعلها اذا شاء الا ايام حيضها وصحيحة صفوان هذه مستحاضة تغتسل
وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها لجواز حملها على ما اذا عملت
عمل الاستحاضة كما ذكره صريحا في الخبرية فان الضمير في قوله عليه السلام يأتيها راجع الى المراة التي قال عليه السلام تغتسل
والتي تجمع بين صلوتين في الاخرى لا فصل الظهر والعصر لا فصل الفجر في الاولى وجمع عليه السلام بين القولين ورتب

سيما مع القول بان الواو تفيد الترتيب فاسلم موافقتها لما تقدم في الطائفة

الاول على الاخر في الذكر كما رتب قوله ص يجمع على نعتسل وهو مرتب حكمة الحكم ايضا جوما فيكون الاول
ايضا كذلك بحكم السياق مع انه لم نجد مناسبة في التخصيص بالذكر والجمع والترتيب والتاخير كلى
من الخبر يعلو لا لما ذكرهو مضافا الى ما عرفت من الاخبار الدالة على المنع وما يؤيد ما ذكرناه في خبر ابن سنان
قال ع بعد قوله ويايتها بعلها الا لم تفعل امراة احتشا بالاصوفية من ذلك مضافا الى ان السابق عليه جمل
كثيرة مترتبة صريحة مجازا وقطعا فتامل وسيجي في مسئلة وقت اخذ القطنة والخرقة تعاوده كحبر صفوان
ايضا سيما مع القول بان الواو يفيد الترتيب فانهما موافقتان لما تقدم في الدلالة والحمل على الترتيب مجاز
على المشهور لا باس به في مقام الجمع خصوصا مع ما ذكر والاخبار الدالة على المنع اكثر واوضح دلالة على المدعي
فالاقوى المنع كما هو احد الاقوال في المسئلة مع انه لا شك في انه احوط ايضا وربما يظهر من صحيحة عبد الرحمن
وكصحيحة فضيل وزرارة توقف الجماع على الوضوء ايضا في القليلة مع تامل فيه اذ ربما كان المراد خصوص
الكثيرة ولا يابى عن ذلك عبارتهما فتامل والظاهر من صحيحة ابن عمار عدم توقف جماع القليلة على الوضوء كما هو
احد الاقوال ايضا واقواها وربما كان في موثقة سماعة ايضا اشعار بذلك بل دلالة لانه ص قال بعدما ذكرنا
هذا اذا كان دما عبيطا وان كان صفرة فعليها الوضوء بل وفي غيرها ايضا اشعار فتامل مع اصالة البراءة
والعمومات والاحتياط امر اخر وان اخلت بالطهارات لم يصح صلوتها بالضرورة والاصحاب ذكروا انها
اذا ارادت صلوة الليل تجمع بينها وبين صلوة الفجر بغسل واحد والمستند في ذلك عبارة الفقه الرضوي
وحرمة وهو صريح فيه واما مس كتابة القران فالظاهر حرمته عليها الا ان الاستحاضة حدث فالمتحاضة
غير متطهرة واما دخول المساجد فربما يظهر من بعض الروايات المنع عن دخول المستحاضة الكثيرة وجواز
دخول المستحاضة القليلة مثل صحيحة ابن عمار المتقدمة لكن في اخرى ان اسماء بنت عميس امرها الرسول
بعدما مضى من نفاسها ثمانية عشر يوما ان تطوف بالبيت وتصلي ولم ينقطع عنها الدم والروايتان
صحيحتان ويمكن حمل الثانية على غير الكثيرة او تطوف بعد الغسل لان الصلوة والطواف لا يجوز ان مع
الحدث وبدل لعليه ايضا وورود رواية الاخرى عنه ص انه ص امرها ان تغتسل وتطوف وان كان هذا
لغسل الحرم وجماع نفاسها الا ان الغسل في مداخلا كما سيجي او الاولى على ان المراد من المسجد مصلاها

ودم

وعدم دخولها من جهة النجاسة حيث قال ع وتفحم فخذ لها في المسجد وساير جسدها خارج وهو الاظهر اذ لا
معنى لذلك بالنسبة الى المسجد المعهود اذ كيف يتيسر لها ذلك فيه ومع التيسر ايضا لا شك في انه غير معهود كدخول
الاسد من اهل البلد والحمام اشد منه مضافا الى انه لا نعرف تجويز دخولها بعد الاغتسال بل ادعي عليه الاجماع الا ان يكون المراد في الرواية
قبل الاغتسال بقرينة قوله ع لا يايتها بعلها فتامل فالاظهر الجواز مطلقا للاصل ولما اصوبها الواحلات بالاغتسال فالمعروف
من الاصحاب عدم صحته وربما ادعي اتفاقهم عليه وقيل ان الشيخ في المبسوط توقف فيه حيث اسند المرواية الا
وفي كون هذا دليلا على التوقف تامل لا يخفى على من لاحظ طريقته وطريقة كثير من العاملين باخبار الاحاد
لانهم اذا قالوا رواية الاصحاب مع عدم تامل فيه ولا طعن عليه فهو في غاية مرتبة من الاعتماد والاعتداد وان شئت
اتضاح ذلك عليك فلاحظ اول الاستبصار سيما مع كون الاصل عندهم حجية الخبر الواحد الصادر عن الثقات
لان الكليني والشيخ رويا بطريق صحيح عن علي بن مهزيار الوكيل الثقة الجليل انه قال كتبت اليه امراة طهرت من
حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة
من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله ص كان يامر
فاطمة ع والمؤمنات من نسائه بذلك ورواه الصدوق ايضا عن علي بن مهزيار بثلثة اسانيد منها الصحيح فظهر ان هذه
الرواية في غاية مرتبة من الاعتبار ومن جملتها ايضا اعتبارها قول الشيخ رواية الاصحاب مع عدم طعن فيها مع اتفاقهم
على العمل بها فلا وجه للطعن فيها بالاضمار سيما مع كونها من مثل هذا الوكيل العظيم الجليل الذي لا شك في انه ما كان
يسال عن غيرهم ع بل دايما مكاتبته الى المعصوم مع ان في الكافي كتبت اليه ع وفي الفقيه فكتب ع واما الطعن
بتضمنها ما لا يقول الاصحاب من عدم قضاء الصلوات ففيه ان الخلل الواقع في جزء من الحديث لا يصير سببا لعدم
حجية ما لا خلل فيه منه كما هو طريقة الشيخ وجماعة كيف واكثر اخبارنا المعمول بها يحتاج الى توجيه مثل التخصيص
والتقييد والحمل على الاستحباب او التخيير في الوجوب الى غير ذلك بل لا يكاد يصح حديث عما ذكر وكل واحد منها خلاف
ظاهر الحمل على خلاف الحقيقة او الظاهر من غير قرينة في نفس الخبر غاية الامر ان مراتب الحمل متفاوتة قربا وبعدا
ولا يخرج بذلك عن كونه خللا ومن اسباب الخلل توهم الراوي او النساخ وغيرهما من الامور الكثيرة التي اشرنا اليها
في رسالة التنافي الاجتهاد والاخبار وفي رسالة التنافي الجمع بين الاخبار وغيرهما فلا مانع ان يكون زيادة كلمة لا وحدها

او اشتباها وربما قرئ ولاء اي متابعة رد على من زعم ان القضاء لا بد فيه من التفرقة كما يظهر ذلك من اخبار كثيرة وفيها
مكاتبة الصفار تقضي عشرة ايام ولاء فلاحظوا اما كون تقضي صلوتها بدون الواو فلانه كتابة فربما كتب ع تحت
قول السايل هل يجوز صومها تقضي صومها ولا وكتب تحت صلوتها تقضي صلوتها واما امره فاطمة ص فقد ورد في غير
هذه الرواية من الاخبار اخر حمل على انه ص كان يامرها بالارشاد غيرها الا لها كما هو المناسب لشان هذه الامور فلعلها
بواسطة القابلة وان القابلة الاجنبيات لا لم يسالن بانفسهن عن الرسول ص والائمة ع يستحيون الحياء لها وستر عورة
ولذلك قال ص كان يامر بذلك الظاهر في التكرار والاكثار مع ان مرة واحدة تكفي بالنسبة الى امراة واحدة
ولا يعقل ان تركها ما تعمل المستحاضة في شهر رمضان جلاء او كلا مما يكثر وقوعه مع انه ص ربما كتب ذلك عمدا
انشاء او تقية لان المكاتبة ربما وقعت بيد المخالف وهم لا يعتقدون الغسل للاستحاضة فنسبه المعصوم ع
الى الراوي بذلك حيث كتب ما هو مخالف لضروري الدين حتى يفهم ان هذا من جراب النورة والمخالفون اذا لاحظ
وذلك يجزمون بانه ليس من ائمتنا ص بل ولا من فقيه بل من شخص لا اعتداد بكلامه ويبالي الترجيح ربما قال ان
المكاتبات التي كتب الى الائمة ص في الاحكام الشرعية واجابوها الا تخلو عن حزازة بحسب العربية والحكم او غير ذلك
للجهة التي ذكرناها او مقتضى الروايتان بالاخلال بالاغسال الثلثة يجب القضاء ولا يظهر منهما حال المتوسطة اذا اخلت
بغسلها واما القليلة فهي حدث اصغر لا ينقض الصوم البتة والذي اطلعت عليه من كلام المتاخرين ان المستحاضة
المتوسطة ايضا يتوقف صومها على غسلها وان بالاخلال بالاغسال يفسد الصوم ومقتضاه حصول فساد الصوم
بالاخلال باي من الاغسال وقيد ذلك جماعة من المتاخرين بالاغسال النهارية وحكموا بعدم توقف صحة الصوم
على غسل الليلة المستقبلة وترددوا في غسل الليلة الماضية وقيل ان مقدمته غسل الفجر لا اجزاء عن غسل
العشائين بالنسبة الى الصوم وان اخرته الى الفجر بطل الصوم فتاوان لم يكن التقديم واجبا وهذه التفاصيل
غير مستفادة من الاخبار نعم يمكن التتميم بعدم القائل بالفصل فيما وقع الاجماع البسيط او المركب
وقد عرفت ادعاء الوفاق في فساد الصوم بالاخلال بالاغسال مع ان العبادات توقيفية وشغل الذمة اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية وهذا يقتضي عدم الخروج عن العهدة بالاخلال بها كيف كان فتامل جدا ولا يظهر من البعض
ايضا انه يجب تقديم غسل الفجر عليه لصحة الصوم وربما احتمل وجوب التقديم وهو ضعيف بل الظاهر النص فيها ترك الا ما سال

الثلثة

الثلثة ولو لجريات بها على الطريقة المعهودة من المتحاضة الكثيرة فقال ع في الجواب ما قال وبناء القايل بالتقديم
ان الغسل لرفع الحدث فلو لم يكن مانعا لما احتيج الى الرفع فهو مانع فيما بين الفجر والغسل والجواب انه لعل الغسل
للفجر كاف كما هو الظاهر من الرواية وعلى القول بوجوب التقديم هل يعتبر التضييق حتى يجب الاقتصار في التقديم
على ما يحصل به الغرض ام يجوز فعله في الليل مطلقا فيه وجهان والاحوط التقديم والتضييق والظاهر عدم
وجوب الكفارة عند الاخلال بالاغسال ذكره في ذلك جماعة من الاصحاب ولو اخلت بتغيير القطنة او الخرقة فلا
يضر الصوم نعم يضر الصلوة على ما اشرنا وغسلها كغسل الحايض كما سيجي لكن يعتبر هنا ايقاع الغسل متصلا
واحد يجب الترتيب بمعنى الموالاة العرفية لانه المتبادر من الاخبار ولان الدم الخارج في الاثنا حدث فيصير من قبيل
الحدث الواقع في اثناء الغسل وسيجي حكمه وكذا يجب خصوص الموالات العرفية في وضوء المستحاضة كذا في ما بين
الوضوء والغسل نعم اذا انقطع هذا الدم وتغتسل بعده مع علمها بالانقطاع فلا يشترط فيه الموالات
بل حاله حال ساير الاغسال وكذا الحال في الوضوء ولو توضات ودمها بحاله فانقطع بعد الوضوء قبل الدخول
في الصلوة استانفت الوضوء كما قاله في المبسوط لان دمها حدث كما عرفت وقد زال العذر ولم يظهر من الاخبار
ان مثلها تصلي بالوضوء الحاصل حال الدم وكونها طاهرة لم يظهر من دليل الا الذي ظهر من الاخبار ان من استمر
دمها الى حين الصلوة تصلي بهذا الوضوء لانه المتبادر منها والطهارة شرط والشك في الشرط يستلزم الشك
في المشروط لو لم نقل بظهور انعدام الشرط ولو انقطع بعد دخولها في الصلوة فقال في المبسوط ايضا لا
الاستيناف لانها دخلت في الصلوة دخولا مشروعا ولا دليل على ايجاب الخروج وفيه انه اذا كان حدثا فا
لحدث في اثناء الصلوة يبطل الصلوة او يوجب الطهارة والبناء كما سيجي الا ان يثبت عدم الضرر ومن
هنا ظهر الاشكال في التمسك بالاستصحاب وسيجي تمام الكلام في الحدث في اثناء الصلوة وما قيل
ان العفو عن هذا الدم مطلق للعموم الشامل لما نحن فيه مطلقا فيه ما فيه لان المطلق ينصرف الى الشايع
المتبادر لان الانقطاع في اثناء الصلوة لا بعنوان الفترة امر شديد الندرة بل لا يمكن معرفته مطلقا
الا بعد مدة مديدة والحال في الغسل ايضا كما ذكر ولو كان الانقطاع المذكور انقطاع فترة اما لاعتيادها
او لاخبار عارف يورث الوثوق لم يؤثر في نقض الطهارة كما قاله غير واحد من الاصحاب ويظهر من ظواهر

الاخبار فان الظاهر منها ان الشرع لاجل العسر والحرج جوز الاكتفاء بمثل هذا الوضوء وربما يكثر الفترة
فيودي ايجاب الطهارة لها الى الحرج المنفي بل تكليف ما لا يطاق والوثوق بعدم التعدد والتكثر مما لا يكاد
يتحقق والاخبار واردة على الغالب والغالب تحقق الفترة بل الفترات لكن الفترة التي لا يحصل الوثوق
بطولها بمقدار الطهارة والصلوة لا الفترة التي يحصل الوثوق مع عدم خروج شيء في الطهارة ثم كثر سواء اكثر
وقوعها او ندر لكن فعل الطهارة والصلوة يتفاوت شيء عشيرة ويطول او يجب الاجزاء ما واجبه حال الاختيار
دون الاضطرار مع ان مراتب الوثوق تتفاوت شدة وضعفا مع عدم دليل على اعتبار الضعيف الا ان
يقال الاصل وجوب اعادة الطهارة الا فيما ثبت خلافه شرعا لكن هذا ربما يودي الى الحرج في بعض الصور فتامل
ويمكن ان يقال في صورة ندرة الفترة وقصورها انها تحسب الطهارة لها لتحصيل الطهارة الواقعية في
بعض العبادة اذ ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور وكيف كان غير ظاهر ان الشيخ مخالف
لهم لعدم تبادر ذلك من كلام الشيخ واعتبر العلامة قصور زمان الفترة عن الطهارة والصلوة فلو طال
بقدر ما اوجب الاعادة فلو لم تعدها وصلت فاتفق العود قبل الفراغ على خلاف العادة وجب عليها الاعادة
الصلوة وهو احوط الا ان لا يكون هذا العسر والحرج الذي ذكرناه فيجب ولو كانت تعرف ذلك الطول
حين ما كانت شرعت بان كان الانقطاع حال الوضوء مثلا بل في الصورة الاولى يتم تعيين الطهارة
تحصيل المعاقبة الصلوة لها فيجب اعادة الصلوة بعد اعادة الطهارة ثم اعلم انه اذا وقع الشك
في ان الانقطاع فترة او انقطاع برء يجب الطهارة على ما عرفت ويجب على المستحاضة الاستظهار
في منع الدم عن التعدي لما عرفت ما في الاخبار من الامر بالاحتشاء والاستثفار وهو ان يدخل الرجل
ثوبه بين رجليه كما يفعل الكلب بذنبه كما قاله اهل اللغة وقيل هو من الثفر بالتحريك ما يجعل تحت ذنب
الدابة والمستفاد من ظاهر الاخبار وكلام الاخيار ان هذا الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة
لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة بها فيهما كما عرفت واما الكثيرة فالظاهر من تضاعيف الاخبار كونه
عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد والاستيثاق غير متيسر الا ان يقع عند غسل ما تحت
الخرقة من فرع ويعد الغسل تشد فيكون الغسل ما بين الاحتشاء والاستثفار فالاستثفار خاصة بعد الغسل
كما هو

كما هو الحال في غسل المتوسطة مع ان المستفاد من تضاعيفها كون الاحتشاء والاستثفار جميعا بعد الغسل
الا ان يقال الخرقة في تلك الاخبار كما يستفاد منها للقطنة وضبطها وعدم تحركها مع انه لا وثوق بعدم تجس
الخرقة والقطنة بحيث لا يحتاجان الى التغيير للصلوة لان الدم نجس وفي الفرج رطوبة فربما يخرجان لو الرطوبة
فتامل جدا ولو خرج الدم بعد الشد والاستيثاق فان كان لغلبة الدم وكان عقيب الوضوء فلعله دخل
في حد السائل والمتجاوز عن القطنة الى الخرقة فيجب الغسل على ما هو المعروف في الكثيرة وقلنا متى تغير الدم
وصار اكثر لزم حكم الاكثر اذ عرفت ان الدم اذا ظهر عن القطنة لا يقف غالبا بل يجري حتى يتجاوز سيما اذا كان الخروج
من جهة غلبة الدم دفعة على ما هو المفروض نعم ان كان فيما بينه وبين الصلوة ظهر عليها انه لا يزيد يكفي الوضوء
في غير الغداة واما في الغداة فيجب الغسل البتة على اي تقدير فتامل جدا وان كان عقيب الغسل لا يوجب اعادة
الغسل وان كان فعل للمتوسطة وبقيتها مع احتمال لزوم الاعادة بقصد الكثيرة وعلى اي تقدير لا بد
من الشد والربط والاستظهار في منع الدم عن التعدي لاجل الصلوة وان كان الخروج من جهة تقصيرها
في الشد فلا يبطل الوضوء وفيه تامل وكذا الحال في الغسل واما اذا كان الخروج في الصلوة فلا يبعد
بطلانها اذا اتت بشيء منها وهي عالمة به وبالجملة حاله حال النجاسة العارضة في اثناء الصلوة ويجيء
وقيل بوجوب هذا الاستظهار لاجل الصوم ايضا في النهار ولم نجد له وجها **قوله** معها او بعدها وربما يظهر
من بعض الفقهاء ان الذي يخرج عقيب الولادة فربما يظهر منه الاختصاص بما بعدها وحمل على ان مرادهم بعد خروج شيء من الولد ظهوره
فانه ايضا عقيب الولادة او ان كلامهم وارد مورد الغالب وفي الموثق عن عمار عن الصادق عليه السلام في المراة يصيبها الطلق اياما
او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد فان غلبها الوجع ففاتها صلوة لم تقدر على ان تصليها من
الوجع فعليها قضاء تلك الصلوة بعد ما تطهر وهذه حجة كما عرفت بجامع الاخبار بالفتاوى والاطلاقات والعمومات
فظهر ان ما تراه في ايام الطلق ليس بنفاس ما لم تلد والظاهر انه اذا ظهر شيء من الولد يكون داخلا في الغاية فظهر
ايضا اذ هي اعم من كونها مع الولادة او بعدها مع ان ايجاب الصلوة عليها مع الولادة مستبعد جدا او غلبة الوجع
منفردة على حالة وجوب الصلوة عليها مع انه شرط في القضاء كون الفوت لغلبة الوجع وهي غير نفس الولادة مع
ان النفاس لغة وعرفا شامل له مضافا الى ما ستعرف وظهر ايضا انه ليس بحيض ايضا وربما يؤيد هذا ان الحيض لا

لا يجتمع مع الحمل في هذه الاوقات يعني اواخر الحمل فيكون ردا على من قال بالاجتماع مطلقا ويصدق الولادة بخروج
ادمي بالبديهة او جزء منه كما عرفت او خروج مبداء النشو ادمي ولو كان مضغة على اليقين على ما قطع به الفاضلان
ولعله لانه يعرفا انها ولدت كذا وكذا لكن بالشك في كونه من الافراد المتبادرة بل في كون مثل المضغة
ولد تامل ظاهر الا ان يظهر دليل اخر لها او انه في العرف يقال له النفاس ودم النفاس على سبيل الحقيقة او
انه الطريقة المستمرة بين المسلمين او الشيعة في الاعصار والامصار واما النطفة والعلقة وهي القطعة
من الدم الغليظ فقد قطع جماعة منهم الفاضلان بعدم ترتب الحكم عليهما وفي الذكرى لو علم كونه مبدا النشو
انسان بقول اربع من القوابل كان نفاسا وتوقف فيه بعض المحققين لعدم صدق الولادة وتبعه الشهيد الثاني بانه لا وجه للتوقف
بعد العلم وفيه ان العلم بكونه مبدأ على تقدير حصوله لا يقتضي صدق الولادة والنفاس عرفا وربما كان
نظرهم في ذلك الى ان النفاس هو دم الحيض احتبس لنشو الادمي كما مر وسيجيء ويظهر من الاخبار والاعتبار
وسيجيء ايضا انه حيض في المعنى عند الفقهاء ولذا يترتب عليه ما يترتب عليه لكن بعد يحتاج الى تامل وكذا
ذلك **قوله** وليس لاقله حد هذا مذهب علمائنا واكثر العامة فيجوز ان يكون لحظة ولانه لم يرد
تحديد له في الشرع ولو لم يرد ما لم يكن لها نفاس عند الشيعة لما عرفت من انه الدم الخارج واصالة
استصحاب الحالة السابقة وغير ذلك وقال بعض العامة لوجوب الغسل بخروج الولد وبعضهم بوجوب
الوضوء وفيهما ما فيهما **قوله** واكثره الى اختلف الاصحاب فيه فذهب الشيخ في بيان انه لا يجوز لها ترك
الصلوة والصوم الا في الايام التي كانت تعتاد فيها الحيض ثم قال بعد ذلك ولا يكون حكم نفاسها اكثر من
عشرة ونحوه قال في الجمل والمبسوط وقال المفيد في المقنعة اكثره ثمانية عشر يوما ثم قال وقد جاءت
الاخبار المعتمدة على ان اقصى مدة النفاس عشرة ايام وعليها اعمل لوضوحها عندي وقال المرتضى اكثره
ثمانية عشر يوما واليه ذهب ابن بابويه وابن الجنيد وسلار وقال ابن ابي عقيل قال الرسول صلى الله عليه وآله
ايام حيضها او اكثره احد وعشرون يوما فان انقطع دمها في تمام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت
ثمانية عشر يوما واستظهرت بيوم او يومين وان كانت كثيرة الدم صبرت ثلثه ثم اغتسلت واحتشت
واستثفرت وصلت وحكى في المبسوط ان ما زاد عن ثمانية عشر لا خلاف بين الاصحاب ان حكمه حكم المستحاضة
وذهب

وذهب جماعة منهم العلامة والشهيد الى ان ذات العادة في الحيض تتنفس بقدر عادتها والمبتداة بعشرة
ايام وفي المختلف اختار ان ذات العادة ترجع الى عادتها والمبتداة تصبر ثمانية عشر يوما ونقل ابن ادريس عن المرتضى
انه قال في مسائل خلافه عندنا ان الحد في نفاس المراة ايام حيضها التي تعهدها وقد روي انها تستظهر بيوم
او يومين وروي في اكثره خمسة عشر يوما وروي اكثر من ذلك والاثبت ما تقدم وانتهى نقل اقوال الاخيار والاخ
خبار في هذا مختلفة منها صحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت
تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل المستحاضة وصحيحته الاخرى النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر
بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وحسنة زرارة والفضيل
عن احدهما عليهما السلام النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة
وصحيحة يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام النفساء تجلس ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي الى
غير ذلك مثل موثقة زرارة عن الصادق عليه السلام وموثقة يونس عنه عليه السلام وصحيحة عبد الرحمن عن الكاظم عليه السلام على تقريب
وقوية عبد الرحمن بن اعين وموثقة مالك بن اعين عن الباقر عليه السلام وغير ذلك ومنها ما يدل على ثمانية عشر يوما
كصحيحة ابن مسلم عن الصادق عليه السلام كم تقعد النفساء حتى تصلي قال ثمانية عشر سبعة عشر ثم تغتسل وتصلي وصحيحته
الاخرى عنه عليه السلام عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل لثمان عشرة ولا باس
ان تستظهر بيوم او يومين وصحيحة ابن سنان عنه عليه السلام تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رأت دما صنعت كما تصنع
المستحاضة وفي عيون اخبار الرضا عليه السلام عن احمد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان قال
سال المامون علي بن موسى الرضا عليه السلام ان يكتب له محض الاسلام فكتب وفيما كتب والنفساء لا تقعد اكثر
من ثمانية عشر يوما فان طهرت قبل ذلك صلت وان لم تطهر حتى تجاوز ثمانية عشر يوما اغتسلت وصلت
وعملت ما تعمل المستحاضة وروى هذه الرواية بطرق متعددة وروى الصدوق في الفقيه عن معوية
بن عمار عن الصادق عليه السلام حكاية اسماء وانه جلوسها كان سبعة عشر يوما ثم بعدها امرها الرسول صلى الله عليه وآله بالاغتسال
والطواف ولا يخفى ان حمل هذه الاخبار على التقية متعين لانها ابعد عن الطريقة الشيعة واقرب الى
العامة بل ربما كان بعضهم من افتى بها بل ربما كان الظاهر كذلك والمعتبر في التقية زمان صدور الاخبار مع

ثم ان هذه الحكاية بالنسبة الى اسماء صدرت على رؤوس الاشهاد فيبعد غاية البعد عدم ذهاب
احد من العامة اليها مع وجودها في كتبهم مع ان القدماء مثل الشيخ حملوها على التقية وهم اعرف
بها مع ان مرجحية صدورها والمعروفية عندهم يمكن ان يكون التمسك بها لاجل تقليل المخالفة
للحق مهما امكن مع اندفاع الضرر بالمشهورية عندهم وتلقيهم بالقبول واما الاخبار السابقة
ففي غاية الكثرة والصحة وغير الصحيحة منها في غاية الاعتبار مع نهاية بعدها عن مذهب العامة
بحيث القطع بانه لا تقية فيها مضافا الى ان النفاس هو الحيض المحتبس لغذاء الولد وحفظه
عن الصدمات يخرج بعد خروجه ولذا في الغالب حكمها واحد الا فيما ندر كما ستعرف وتعرف ايضا
ويظهر منه التاييد لما ذكرنا وعرفت ان مقتضاها رجوع ذات العادة الى عادتها فمقتضاها ان اكثره عشرة
كالحيض اذ اكثر ما يصير العادة عشرة فيظهر منها ان المبتدأة اكثر نفاسها العشرة فظهر ان ما قاله الشهيد
المفيد والشيخ اصوب اما الشيخ فظاهر واما المفيد فلانه قال اقصى مدة النفاس عشرة يعني ليس
ازيد منها فيصير ردا على القول بثمانية عشر ولم يقل ان كل نفاس عشرة ويتادى الى ذلك انه قال
قد جاءت الاخبار المعتمدة الى ان لا شك في ان مراده تلك الاخبار المذكورة اذ لم يوجد خبر واحد
يدل على ان كل نفاس عشرة او ليس فضلا ان يكون معتبرا وفضلا ان يكون كثيرة وسيما بحيث يرفعها
عن الاخبار الصحاح والمعتبرة المشهورة عند القدماء مع ان كل نفاس عشرة باطل بالبديهة اذ لا احد
لا يقول به جزما وان كان مراده ان كل نفاس اقصاه عشرة فهذا كلام حق لان ذات العادة ايضا لا يزيد
عادتها عن العشرة قطعا ويمكن تاويل بعض هذه الاخبار بان اسماء ما اخبرت الرسول صلى الله عليه وآله بالوا
وجلست هذا القدر ثم اخبرت الرسول صلى الله عليه وآله فامرها بالغسل والطواف وغيره ولو كانت اخبرته
قبل هذا لكان الرسول صلى الله عليه وآله يامرها بالغسل والعبادة روى هذا المعنى صريحا الكليني والشيخ المرفوع
عن الصادق عليه السلام انه سالته امراة وقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر فقال
صلى الله عليه ولم افتوك فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست
بمحمد بن ابي بكر فقال عليه السلام انها سالت الرسول صلى الله عليه وآله وقد اتى ثمانية عشر يوما ولو سالته قبل ذلك لامرها
ان تغتسل

ان تغتسل وفي المنتهى بعد نقل هذا الحديث وجدت في كتاب الاغسال حديثا مسندا فيشبه ان يكون هذا المرفوع اختصارا
الى ان قال صورة الحديث هكذا حدثني احمد بن محمد بن يحيى عن محمد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن ابراهيم بن هاشم عن عثمان
بن عيسى عن ابن اذينة عن حمران بن اعين ان امراة محمد بن مسلم كانت ولود اقالت فلما اتوا ابا جعفر عليه السلام وقالت
كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر فقال عليه السلام من افتاها بثمانية عشر
قال قلت للرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله
كيف اصنع فقال اغتسلي واحتشي بالكرسف واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف
ولم تسع حتى انقضى الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم
اسع فقال صلى الله عليه وآله وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر فقال صلى الله عليه وآله لها فاخرجي الساعة فاغتسلي واحتشي وطوفي واسعي
فطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر عليه السلام انها سالت رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها
وكنت فما حد النفاس فقال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت
بيومين او ثلثة ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع فهي بمنزلة المستحاضة
تغتسل لكل صلوتين وصلوة والحق ان هذا التاويل حسن وجيه بالنسبة الى اصل الحكاية والواقعة و
بعض الاخبار السابقة مثل صحيحة زرارة وما رواه الشيخ عن الفضيل عن الباقر عليه السلام ان اسماء نفست بمحمد بن ابي بكر
الى ان قال فلما قدموا ونسكوا المناسك سالت النبي صلى الله عليه وآله عن الطواف فقال منذ كم ولدت فقالت ثمانية
عشر فامرها ان تغتسل وتطوف واما بالنسبة الى الاخبار الاخر فلا بل التوجيه هو التقية لا غيرها وما ذكره ظهر
الذي اختاره في المختلف بعيد حيث قال ان المعارضة بين الاخبار مخصوصة بذات العادة واما المبتدأة
فلا معارضة فيها وهي ان حمل اخبار الثمانية عشر على خصوص المبتدأة مع ندرة وجودها فيه ما فيه الا ان الائمة
استندوا في الثمانية عشر الى حكاية اسماء والظاهر انها لم تكن مبتدأة لانها ولدت عند جعفر الطيار
عدة اولاد فيبعد عدم تحقق شهرين متساويين لها في عدد الحيض مع ان الرسول صلى الله عليه وآله لم يستفصل في مقام
السؤال وكذا الائمة عليهم السلام وكذا اصحاب الائمة الذين افتوا بثمانية عشر حال الرواية التي نقلها في المنتهى صريحة
في ان حال نفاس مثل بعد اسماء كان ايام عادتها مع انها لو كانت مبتدأة لكانوا يقولون انها كانت مبتدأة ولذا

عمل به

الشهيد بها

مضافا الى ما عرفت الى ان

٣٣

امرها الرسول صلى الله عليه وآله بالغسل وذات العادة ليست ثمانية عشر مع انهم عليهم السلام قالوا لو كانت سالته قبلها لكان الرسول
يامرها بالغسل وما يؤيد عدم تعرضهم لحال المبتدأة في مطلق الاخبار وليس ذلك الا لندرتها مع ان الفقه
الرضوي والنفساء تدع الصلوة اكثره مثل ايام حيضها وهي عشرة ايام وتستظهر بثلثة ايام ثم تغتسل الى ان قال
عرفت انه اذا انقطع الحيض على العشرة يكون الكل حيضا وان كانت ذات عادة وعادتها اقل ويؤيده
ايضا قوله عليه السلام في صحيحة زرارة والحائض مثل ذلك سواء الى قوله الصلوة هما ويكم مضافا الى ما عرفت
من ان اخبار الثمانية عشر عليلة انها وردت تقية او انه اتفق وقوع سؤالها بعد الثمانية عشر هذا مضافا
الى الاستبعاد التام في ان ذات العادة لا يمكن ان يصير حيضها ثمانية عشر واذا لم يتحقق عادة فيمكن بل
ويتعين مع ما بينهما من التفاوت الزائد وفي موثقة ابي بصير عن الصادق عليه السلام النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة
مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع
كما تصنع المستحاضة وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها و
استظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة ولا يخفى ان هذه شاذة كما ان الاخبار الواردة في
ان حدها ثلثون او اربعون او خمسون وامثال ذلك وكلها محمولة على التقية كما هو ظاهر ولا يخفى انه
صرح الشهيد بان الرجوع الى العادة انما يكون عند تجاوز العشرة واما اذا انقطع على العشرة فالجميع
نفاس ومستنده ما سيجيء من ان النفاس حكمه حكم الحيض الا ما اخرجه الدليل ولان بعض ما ذكرنا
في الحيض جار هنا ايضا فلاحظ فلو رات ثم انقطع ثم رات في العشرة فهما وما بينهما نفاس لما عرفت
من ان الحيض كذلك ولان اهل العرف يعدون المجموع نفاسا مستندا الى الولادة وكذا لو لم تر دما ثم رات
في العاشر ولاصالة الصحة وعدم افتراقهما في الحيض ولحدوثه في الزمان الذي حكم بكونه من زمنه نفاسا
شرعا وان دمها فيها نفاس فتامل في المدارك في الاخير فاولى بان العلم باستناد هذا الدم الى الولادة
مفقود وعدم ثبوت الاضافة اليها عرفا ويحرم على النفساء جميع ما يحرم على الحائض قال في المعتبر
انه مذهب اهل العلم كافة بل ذكر جمع من الاصحاب انها كالحائض في جميع الاحكام مثل تحريم الصلوة
والطواف والصوم فرضا كان او نفلا ومس كتابة القران والحق به مس اسم الله تعالى واسم نبي او امام
وسيجيء

التاسع

وسيجيء الكلام في ذلك في الجنب ودخول المساجد الا اجتيازا سوى المسجدين فيحرم دخولها مطلقا
ووضع شيء في المساجد لما ورد في الصحيح في الحائض وتحريم الوطي قبلا وتحريم الاستمتاع بما بين السرة
والركبة عند السيد والاظهر الكراهة ويعزر الواطي وتكفيره ان كان في اول النفاس بدينار وفي وسطه
بنصف دينار وفي اخره بربع ولو عجز استغفر الله على حسب ما مر في الحائض ولو كانت امة تصدق بثلاثة امداد
كراهة وكره الخضاب وطيها قبل الغسل او يحرم على القولين اللذين مرا في الحائض والثالثة وتحريم طلاقها مع الحضور
بها بالنحو الذي مر ويبطل اثمه ولا يرتفع حدثها بوضوء ولا غسل وان ورد في بعض الاخبار الحائض
تخييرها بين الغسل وعدمه فيما اذا كانت جنبا فحاضت وفي بعض اخرة النفساء انها تغتسل والشيخ
جوز غسلها الا انه لا يرتفع حدثها بالضرورة ويحرم عليها قراءة العزائم وابعاضها كما سيجيء
في الجنب وتقضي صومها ولا تقضي صلوتها الا ان تكون منذورة ففائتها المكان الحدثين فان
بعض الاصحاب قايل بالقضاء منهم الشهيد في الدروس ويظهر من بعض الاخبار الواردة في النذر
ان المنذور اذا تعذر فعله لمانع شرعي يفعل بعد رفع المانع وبالجملة الظاهر اتحاد احكامهما الا
فيما ثبت خلافه ومما يدل على اتحاد احكامهما ما رواه الشيخ في كتاب الحج في الصحيح عن صفوان عن
اسحق بن عمار قال سالت الصادق عليه السلام عن الحائض تسعى بين الصفا والمروة فقال اي لعمري قد امر رسول الله
اسماء بنت عميس فاستثفرت وطافت بين الصفا والمروة ووجه الدلالة ان اسماء كانت نفساء فلو لم
يكن حكمهما واحدا لما صح الاحتجاج وظاهر بعنوان الكلية لما كان التعليل المذكور وجه ولما صح الا
ستناد المذكور فتامل جدا وربما يومئ صحيحة ابن المغيرة عن الكاظم عليه السلام في امراة نفست وتركت الصلوة
ثلثين يوما ثم تطهرت ثم رات الدم قال تدع الصلوة لان ايام الطهر جازت مع ايام النفاس وهذه ...
على لزوم تخلل اقل الطهر بين النفاس والحيض كما افتى به بعض الاصحاب وبه يعلم اطلاقات الاخبار الكثيرة
في انها بعد ايام عادتها مستحاضة تعمل عمل المستحاضة من البعض فذلك لا وجه له ويؤيده الامر بالاستظهار
بيوم او يومين او ثلثة الى تمام العشرة بعين ما ورد في الحيض فهذا يؤيد اتحاد حكمهما ايضا هذا
مضافا الى ما مر سابقا من انه في الحقيقة دم الحيض حبس لغذاء الولد وتكونه وحفظه عن الصدمات

تحريمه

فما في الذخيرة من ان الدم ان لم يكن حيضا لعدم تخلل اقل الطهر ... على اعتبار ... مانافيه ... الاخر بالاستظهار بيوم او يومين ...

مضافا الى الاستقراء فى غالب احكامهما اذ يظهر من الاخبار والاجماع كون احكامها بعينها احكامها فلاحظ
الاخبار والاجماعات وتامل فيهما مع انه قال فى المنتهى حكم النفساء حكم الحايض فى جميع ما يحرم عليها ويكره
ويباح ويسقط عنها من الواجبات ويستحب وتحريم وطيها وجواز الاستمتاع بها دون الفرج لا نعلم فى ذلك
خلافا بين اهل العلم وعرفت كلام المحقق ايضا وصرحوا ايضا بان النفاس فى الحقيقة دم الحيض ذكر ذلك فى
المختلف وغيره فى غيره ولهذا بعد ايام العادة تبنى على الاستظهار وبعد الاستظهار الاستحاضة كما قد
فى الاخبار وافتى به الاخيار مع ان ما يمكن ان يكون حيضا حيض وخصوصا اذا كان بصفات الحيض
وشرايطه وباقى الفقهاء من المتاخرين والقدماء صرحوا فى كتبهم الفقهية والادعية مثل مصباح
المتهجد ان حكمهما واحد الا فى الاقل وربما استثنوا ايضا ان الحيض دليل البلوغ بخلاف النفاس ولعله
لا حاجة الى التنبيه عليه مع ان المانع خارجى اذ تحقق فى الحيض ايضا لا يصير دليلا على البلوغ فهذا ليس
من جهة انه ليس بحكم الحيض فتامل وربما استثنوا انقضاء العدة فانه يكون بالحيض دون النفاس مثل
الحيض فى هذا ايضا الا انه قلما يتفق المصداق بسبب المانع الخارجى والا لو حملت من زنا ورات قرائن فى الحمل
حسب النفاس قرءا اخر وانقضت العدة به واستثنى ايضا انه لا يرجع فيه الى عادتها فى النفاس لو اتفق
حصولها مخالفة لعادتها فى الحيض وفيه انه مجرد فرض لعله لا يتحقق اصلا مع ان تحقق العادة امر شرعى
لا مجرد فرض فلو لم يرد من الشرع فى الحيض بالمرتين علما كنا ندرى فتامل واستثنى ايضا انها لا ترجع فى النفاس
الى عادة نسائها او الى الروايات وفيه ان العلامة احتمل رجوعها الى الروايات فيما اذا تجاوز عن العشرة
والحاصل ان اكثر الاصحاب قالوا حكمه حكم الحيض وربما استثنوا خصوص الاول الاخير وربما استثنوا الثلثة
الاول فلا بد فى الاستثناء من دليل من اجماع او نص او عقل مثل الحامل بالتوامين اذا وضعهما منفصلا
فى الزمان فانه لا يشترط مضى العشرة التى هى اقل الطهر فى الحيض بينهما وامثال ذلك واذا تراخى ولادة
احد التوامين فعدد ايام النفاس من وضع التوام الثانى وابتداء نفاسها من التوام الاول وغسلها
كغسل الحايض قوله بنص الكتاب وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فان لم تجدوا ماء
وقوله وان كنتم جنبا الخ وهو الذى ذكر سابقا من قوله واجد للطهور ومر الكلام هنا مستوفى قوله
يجب

يجب الجمعة الخ وجوبها على جميع المكلفين من ضروريات الدين كما صرح به سابقا وكذا كون الوجوب عينيا وكذا كونها
مشروطة بشرايط ولا نزاع الا فى شرط واحد وهو الاذن الخاص من الامام ان لم يكن اماما الامام حضور ومع عدمه
قيل بالحرمة لفقد ان احد شروطها وقيل بالوجوب التخييرى فهو المشهور بين علمائنا وهل كان من جملتهم من يقول بعينيه
الوجوب قيل نعم ونسبوه الى المفيد وغيره وقيل لا بل لم يكن هذا المذهب عند قدمائنا والمتاخرين منهم سوى
صاحب الرسالة المعهودة التى ستعرفها وبعده تبعه صاحب المدارك وبعض من تاخر عنه مثل المص وستذكر ذلك
مشروحا وعرفت ان محل النزاع ليس نفس وجوب الجمعة بل هو من بديهيات الدين كما اعترف به المص وانه الوجوب
العينى وبالنسبة الى جميع المكلفين وان النزاع ليس فى امور اشترطها المص فلا بد من بسط الكلام عند ما يتعرض لها
فنقول لا نزاع فى اشتراط جميع ما هو شرط فى التكليف ولا يمكن النزاع كما عرفت عند ذكر شرايط التكليف
فلا يجب على المجنون ولا الصبى نعم تصح من المميز تمرينا او شرعيا ومر الكلام فيهما وان الاظهر انه شرعى وتجزيه
عن الظهر ولو افاق المجنون فى وقت الصلوة دخل فى المخاطبين بالوجوب مراعى باستمراره على الافاقة الى اخر
الصلوة واذا بلغ الصبى فى وقتها دخل فى المخاطبين به واما الشرايط المذكورة ففى التذكرة انه مذهب علمائنا اجمع
وبه قال عامة العلماء ويدل عليه ما فى صحيحة زرارة من قوله وضعها عن تسعة وعد منها المراة وصحيحة ابى بصير
وابن مسلم منها صلوة واجبة على كل مسلم ان يشهدها الا خمسة وعد منها المراة الى غير ذلك ولا تعارض
بين الصحيحتين لان المقام فى الثانية اقتضى ذكر الخمسة مع امكان ادخال بعض الاربعة الباقية
فى الخمسة واما الخنثى فالمعروف من الاصحاب عدم وجوبها عليه ايضا لاحتمال كونه امراة والاصل براءة الذمة
وعدم التكليف حتى يثبت ولا ثبوت مع الاحتمال وشمول كل مسلم للخنثى محل تامل لعدم تبادره من اطلاق
لفظ المسلم وان قلنا بان العام اللغوى يشمل الافراد النادرة ايضا كما هو المعروف من جل الفقهاء لو لم نقل كلهم لانه
يشمل ما علم انه فرده لا ما يحتمل انه فرده هذا وان كان يقتضى عدم وجوب الظهر ايضا لاحتمال كونه رجلا الا ان
الظهر هو الاصل لان الجمعة مشروطة بالذكورة وغيرها والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط والظهر
واجب على المكلفين الا من اجتمع فيه شرايط الجمعة ولان الواجب اولا كان هو الظهر ثم تغير الى الجمعة بالنسبة
الى من اجتمع فيه شرايطها خاصة كما سيجيئ مشروحا ان شاء الله واما اشتراط الحرية فلعين ما ذكرنا فى المراة من الاجماع

والصحيحين وغيرهما فالمبعض مثل الخنثى دليلا وقولا لعدم تبادره من لفظ المسلم غير المملوك واصالة
البراءة والعدم والشيخ فى المبسوط حكم بوجوبها على من هاياه مولاه اذا اتفقت فى نوبته وفى المدارك استحسنه
معللا بظهور شمول كل مسلم له وعدم ظهور شمول العبد والمملوك له لعدم تبادره منهما وفيه انه على هذا يكون
واجبة عليه مطلقا لا على خصوص المهاياة وفى نوبته فظهر ان دليل الشيخ غير ما ذكر بل دليله على ما فى الخ انه ملك
المنافع وزال عذر الحضور وحق المولى فى ذلك اليوم والجواب المنع من المقدمة الاولى والثانية جميعا اما الاولى
فلعدم ثبوت الصحة الشرعية من المهاياة وذو الحق كل منهما فى نوبة الاخر والاشتغال والتملك فى نوبته نفسه
سيما على المشهور من ان العبد لا يملك واما الثانية فهى ان حق المولى اذا سقط وجب الحضور فلعدم ثبوت كون حالها
ثبوت حق المولى ولذا لو رخص عبده القن لم يجب عليه الحضور مع انه على هذا لا يكون منحصرا فيما ذكر بل يكون
دايرا مع اسقاط المولى حقه كيف كان مع ان حق المولى يقدم على حق الله فى الفرايض وبالجملة الحكم المسئلة مشكل
لما ذكر فى المدارك وما ذكرناه فتامل قوله واما الحضر اى عدم السفر فباجماع العلماء بل الظاهر كونه من ضروريات الدين
ويدل عليه الاخبار ايضا مثل الصحيحين السابقين وغيرهما والمتبادر منه السفر الذى يجب القصر فيه فيخرج
كثير السفر والعاصى به وناوى اقامة العشرة وغير قاصد السفر وغير المسافة الشرعية واما الحاصل فى
المواطن الاربعة فالظاهر دخوله فى المسافر وتخييره فى القصر والاتمام على تقدير لا يخرج عنه بلا تامل والا لكان
المعين عليه الاتمام ونسب الى التذكرة الجزم بالوجوب والى اخر التخيير وفى الدروس حكم به ولما بنى واما
السلامة من العمى والمرض فباتفاق الاصحاب والاخبار منها صحيحة زرارة المذكورة لكن العمى مستند
ذلك الصحيحة واطلاق النص وكلامهم يقتضى عدم الفرق بين ما معه يتعذر الحضور منهما وغيره و
صرح فى التذكرة وقيد الشهيد الثانى بتعذر الحضور او المشقة التى لا يتحمل مثلها عادة او خوف زيادة
المرض والظاهر ان منشا تقييده دعوى التبادر وهو محل التامل واما الهرم فبالاجماع ايضا وصحيحة
زرارة المذكورة فان الكبير هو ... الهرم كبير جزما لانه الشيخ الفانى ولعل المراد من الكبير من
يشق عليه السعى ... المتبادر ... بهما عدم كون الوجوب مقصورا على غيرهما هو كثير السن واما
كل ما يؤدى معه الى الحرج فلعدم الحرج ومن الشرايط ايضا رفع المطر وقال فى التذكرة لا خلاف فيه بين العلماء ويدل
عليه

عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابى عبد الله ع وان كان فى طريقها ابان عن الصادق ع انه قال لا باس ان تدع الجمعة
فى المطر ويلحق العلامة ومن تاخر عنه بالمطر الوحل والحر والبرد الشديدين اذا خاف معهما الضرر ولا بأس
بل لعدم الحرج والضرر فى الدين ويلحق به الشهيد الثانى خائف احتراق الخبز او فساد الطعام وامثال
ذلك والظاهر ان مراده ما يضر فوته ويحتمل ان يكون مراده الاعم لان تضييع المال منهى عنه فتامل و
بالجملة كل ما هو ضرر او حرج يسقط بسببه التكليف والمناسب للمص كان التعرض للمطر ايضا لانه مثل بعض
ما تقدم ولانه غير ظاهر بقيد عدم الحرج ويشهد له بل يدل ما روى عنه ص اذا ابتل النعال فالصلوة فى
الرحال ولانه ربما يكون المصلحة صيانة المسجد عما يشينه او ينجسه اذ كثيرا ما يظهر ان المسجد تنجس يوم
المطر من دخول الناس لا سيما من النعال او لا يحفظ حق الحفظ وان كان الاحوط فعل الجمعة الصورة الحرج
او الضرر ويجيئ بعض شرايط اخر قوله بشرط وجود امام الخ واما اشتراط الامام فللاجماع بل ضرورة الدين
والاخبار المتواترة واما اشتراط الذكورة فللاجماع والاجماع على عدم انعقاد الجمعة بها كما سيجيئ والامام
ممن تنعقد به ولان العبادة توقيفية والقدر الذى ثبت من الشرع هو الجمعة التى امامها ذكر و
سيجيئ تمام الكلام فيه فى مسئلة اشتراط الاذن الخاص ومن هذا ظهر اشتراط العقل وان كان اشتراط الايمان
والعدالة يقتضى اشتراطه ايضا مضافا الى الاخبار الاتية فظهر ان المجنون الادوارى ايضا لا يصح امامته
وان كان وقت افاقته وعلم من عادته بقاؤه او من الاستصحاب بقاء الافاقة الى اخر صلوته بل هذا اظهر افراد
ما ورد فى الروايات اذ غيره لغاية ظهور عدم تاتى امامته من وجوه كثيرة من جهة رفع التكليف ومن جهة النية
والطهارة وقصد القربة وعدم فعل ما ينافى الصلوة وغير ذلك من اجزاء الصلوة وشرايطها ومنافياتها
لا يحتاج للتعرض لذكر عدم جواز الصلوة خلفه ومن التامل فيما ذكرناه ظهر اشتراط البلوغ ايضا مضافا الى الاجماع
الذى ادعاه فى المنتهى ورواية اسحق بن عمار عن الصادق ع عن ابيه عن ابائه عن على ع انه لا باس ان يؤذن الغلام
قبل ان يحتلم ولا يؤم حتى يحتلم وذهب فى المبسوط والخلاف الى جواز امامة المراهق المميز العاقل فى الفرايض
ومستنده حسنة ابن المغيرة بابراهيم عن غياث بن ابراهيم عن الصادق ع لا باس بالغلام الذى لم يبلغ
الحلم ان يؤم القوم وان يؤذن ورواية طلحة عنه ع بهذا المضمون ورواية سماعة عنه ع يجوز صدقة

الغلام وعتقه ويوم الناس اذا كان له عشر سنين والروايات مع عدم صحتها شاذة لعدم
لعدم القايل بظواهرها او ندرة القايل بمؤداها ومعارضة بما هو المشهور بين الاصحاب هنا وما مر في بيان
حد البلوغ والمعتضد بالاصول ومع ذلك لا يظهر منها امامة الفرايض فضلا عن ان يظهر منها امامة
الجمعة بل لم يظهر ان الشيخ قايل بامامته للجمعة ايضا بل ربما يظهر لك فيما سياتي ان شاء الله ان الجمعة اعلى
من ان يصير صبيا فلاحظ واما الايمان وهو كونه من الشيعة الاثني عشرية المقر بالاصول الدينية الخمسة
المعروف على وجه يكون اماميا فلا خلاف بين الشيعة في ذلك لعموم الادلة الدالة على بطلان
عبادات مخالف الفرقة المحقة وقد مر الاشارة الى ذلك في صدر الكتاب عند القول بان الناس لا بد ان
يكونوا اما مجتهدين او مقلدين وبطلان عبادة الجاهل وغير ذلك ولصحيح البرقي قال كتبت الى
ابي جعفر جعلت فداك ايجوز الصلوة خلف من وقف على ابيك وجدك عم فكتب لا تصل وراءهم وغير
ذلك من الاخبار الكثيرة واما العدالة فقد نقل جمع من الاصحاب الاجماع على اشتراطها في الامام بل هو شعار
الشيعة كانوا معروفين بها في الاعصار والامصار عند المسلمين والكفار وفي العيون وغيره عن
علل الفضل بن شاذان عن الرضا ع في علة قصر الجمعة ومنها ان الصلوة مع الامام اتم واكمل لعلمه وفقهه
وعدله الحديث وفي الكافي في باب ما يرد منه الشهود عن الباقر ع لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزناء
فيهم ولد زنا يحد وهم جميعا لانه لا يجوز شهادته ولا يؤم الناس اذ يظهر منها اتحاد حال الشهادة والامامة
الناس كما يظهر من غير هذا من الاخبار ايضا وفي يب في باب احكام الجماعة في الموثق كالصحيح عن زرارة عن ابي
قال فقال زرارة هذا يعني الصلوة خلف المخالف ما لا يكون عدو الله فاسق لا ينبغي لنا ان نقتدي
به الحديث وفي الموثق عن سماعة قال سالته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى ركعة من الفريضة قال ان كان — نخ ع
اماما عدلا فليصل ركعة اخرى وينصرف ويجعلها تطوعا وليدخل مع الامام في صلوته فان لم يكن امام
عدل فليبن على صلوته كما هو ويصلي مع الامام الى ان قال التقية واسعة وفي باب الاذان عن جعفر بن ابي
عن الصادق ع اذا دخلت المسجد فكبرت وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزاك وفي العيون عن الرضا ع
فيما كتب للمامون من محض الاسلام انه لا صلوة خلف الفاجر لا يقتدى الا باهل الولاية وفي روايات ابي ذر
المشهورة

المشهورة عن النبي ص امامك شفيعك الى الله تعالى فلا تجعل شفيعك سفيها ولا فاسقا وفي رواية زيد عن ابيه عن آبائه
عن علي ع الاغلف لا يؤم القوم وان كان اقراهم لانه ضيع من السنة اعظمها ولا يقبل له شهادة ولا يصلى عليه
الا ان يكون ترك ذلك خوفا على نفسه وفي الصحيح عن احمد بن محمد انه قال للرضا ع رجل يقارف الذنوب وهو عارف
بهذا الامر اصلي خلفه قال لا وفي الصحيح عن زرارة انه قال للباقر ع ان اناسا سالني ان قال فقال يا زرارة ان ابي الكوفي
صلى خلف فاسق فلما سلم الحديث وسيجيء تتمة الكلام في المفتاح الآتي واما القدرة على الخطبة فلان
الخطبتين شرط فيها وشرط ان يكون الخطيب هو الامام على اصح القولين والقايل به الراوندي
والعلامة في المنتهى والشهيد في الذكرى لان العبادات توقيفية تستفاد من الشرع والمنقول من فعل
النبي ص والائمة ع كون الخطيب هو الامام وهو الظاهر من طريقة المسلمين في الاعصار والامصار مع ان ذلك
هو الظاهر من الاخبار لصراحتها في ان الامام يخطب بالناس لا غيره مع انهما ان الكثرة بمكان بل في رواية سماعة
يعني اذا كان الامام يخطب فاما اذا لم يكن امام يخطب فهي اربع ويؤيده رواية ابن مسلم في تفسير الجمعة
الامام وقاصد الحديث فلو جاز ان يكون الخطيب غير الامام لكان هو اولى بالذكر من القاضي ومن بعد
ما روي عن الباقر ع انما وضعت الركعتان يعني الاخيرتين لمكان الخطبتين مع الامام وفي علل الفضل
عن الرضا ع في علة القصر في الجمعة ان الامام يخبرهم بكذا وكذا يعني ما في الخطبة الى غير ذلك واحتمل
العلامة في النهاية جواز الاختلاف لانفصال كل من العبادتين عن الاخرى ولان غاية الخطبتين
ان تكونا كالركعتين ويجوز الاقتداء بامامين في صلوة واحدة وفيه ان ما ذكر لا يقتضي جواز الاختلاف
لما عرفت من توقيفية العبادة ولا دليل على ان كل منفصل يجوز حصول كل منهما عن شخص على حدة في
العبادة وجواز الاقتداء المذكور ايضا غير ظاهر من دليل وبعد التسليم لا تم استلزامه لجواز الاختلاف
الا ان يتمسك بقاعدة البدلية وان كل حكم للمبدل يكون للبدل الا ما اخرجه الدليل وفيه انه لم يثبت
تلك القاعدة بنحو يعتمد عليه مع ان العموم المذكور يقتضي ذلك محل نظر فان الاقتداء بامامين
غير الاختلاف المذكور مع ان المتبادر من عبارة من يخطب الوارد في الاخبار الدالة على اشتراط الجمعة
به هو ما ذكرنا وعرفت وجه الظهور والظاهر من كلام المصنف القدرة على قراءة الخطبة وقراءتها

القدرة على انشاء الخطبة وعن المفيد اشتراط افصاح الخطبة والقران في الخطيب وعن
الكراجكي ايراد الخطبة على وجهها وقال المص في الوافي لعل المراد بمن يخطب من يقدر على
الاتيان بالخطبة وبيان معنى فهمها واملاؤها من غير تتعتع فيهما وسيجيء الكلام في ذلك — تتقيع نخ
ولعل مراد الكراجكي من وجهها هو النهج المقرر في الخطبة شرعا فوجه الاشتراط ظاهر
لما سيجيء في الخطبة ويحتمل ان يكون مراده منه قابلية التاثير لان ذلك هو الغرض من الخطبة
والظاهر ان نظر المفيد ايضا الى ذلك فتامل ولعل نظر من اشترط القدرة على انشائها الى ان المعروف
من فعل النبي ص والائمة هو انشاء الخطبة وكذلك الظاهر من فعل السلف والمنصوبين من قبل
النبي صلعم والامام ص فتامل وايضا ربما كان المتبادر من قوله ع فان كان لهم من يخطب لهم
جمعوا القادر على الانشاء فتامل وبالجملة الى الآن ما اطلعت على وجه يجوز لا يكون خاليا عن
التامل واما طهارة المولد وهو ان لا يظهر كونه ولد زنا فلانه مذهب الاصحاب ولحسنة
زرارة عن الباقر ع عن علي ع لا يصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدود
وولد الزنا ولغير هذه الحسنة مما ستعرف ولما ورد من ان ولد الزنا شر الثلثة ولا منع
فيمن تناله الالسن ولا ولد الشبهة ولا من جهل ابوه وربما قيل بكراهة امامة هؤلاء دفعا
للنفرة واما السلامة من الجنون فقد عرفت واما السلامة من الجذام والبرص كما اعتبره
الشيخ في النهاية والخلاف وابن ادريس فللاخبار الكثيرة مثل صحيحة ابي بصير عن
الصادق ع خمسة لا يؤمون الناس على كل حال المجذوم والابرص والمجنون وولد الزنا
والاعرابي وحسنة زرارة عن الباقر ع لا يصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون
والمحدود وولد الزنا ورواية ابن مسلم عن الباقر ع خمسة لا يؤمون الناس ولا
يصلون بهم صلوة فريضة الابرص والمجذوم وولد الزنا والاعرابي حتى يهاجر والمحدود
وفي الفقيه ايضا مرسلا عن علي ع لا يصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون
والمحدود وولد الزنا والاعرابي لا يؤم المهاجرين وقال في المبسوط وابن البراج وابن زهرة
بالمنع

بالمنع من امامتهما الا لمثلهما والمرتضى وابن حمزة قالا بالكراهة وابن ادريس قال بالكراهة
في غير الجمعة والعيدين وفي الصحيح عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الله ابن يزيد عن الصادق ع المجذوم
والابرص يؤمان المسلمين فقال نعم قلت هل يبتلي الله بهما المؤمن قال نعم وهل كتب الله البلاء
الا على المؤمن والشيخ حملها على الضرورة بعدم وجدان غيرهما او يكونا امامين لامثالهما
والرواية ضعيفة لا يكون حجة فكيف تعارض الاخبار الكثيرة الصحيحة والمعتبرة الموافقة
للقاعدة فضلا عن ان تغلب عليها حتى تحمل على الكراهة من جهتها واما الاعرابية والحد
الشرعي فقد عرفت المستند الا اني الى الآن لم اجد قائلا بذلك سوى ابن البراج حيث جعل
المحدود ممن لا يصح امامته مطلقا واما الاعرابي فقد منع من امامته المهاجرين لا غيرهم
والشيخ في النهاية وافق ابن البراج الا انه في الخلاف والمبسوط منع من امامة الاعرابي المهاجر
والمحدود من ليس كذلك والصدوق منع من امامة الاعرابي المهاجرين وابو الصلاح منع
امامة المحدود والبرء والعلامة في المختلف وغيره جوز امامتهما كما جوز امامة المجذوم
والابرص ايضا مستدلا برواية عبد الله بن يزيد المتقدمة فلم يعمل بظواهر الاخبار الصحاح
المذكورة من هذه الجهة وبنى على الكراهة وقال في الاعرابي ان عرف شرايط الصلوة وكان اقرا القوم
جاز ان يكون اماما والا فلا لان الضابط هو العدالة والقراءة وهما موجودان انتهى وظاهره الحكم
بالكراهة في امامته ايضا وفي التحرير صرح بكراهة امامته للمهاجر وقال في المختلف في امامة المحدود
انه ان تاب صح امامته والا فهو فاسق والحق ما ذكره المص الا ان الظاهر عدم الفرق بينه وبين
ما ذكره غيره ممن خصص المنع من امامتهما بصورة يكون المامومون او واحد منهم مهاجرا وغير
محدود في مبحث صلوة الجمعة اذ لا يكاد يتحقق جمعة يكون المامومون باجمعهم من الاعراب او المحدود
وسيما الثاني فحمل المطلق من الاخبار على المقيد غير بعيد لان المطلق لا ينصرف الا الى ما هو المتعارف
الشايع كما هو المحقق المسلم مع ان في المرسلة لا يؤم المهاجر واما غيرها فبعضها لا يصلين
احدكم خلف المجذوم واه وظاهر ان المخاطبين من غير جنسهم وبعضها لا يؤمون الناس والناس

الحلي بالام ظاهر في التعميم لجميع من يؤم

اسم الجمع من هولاء كما لا يخفى ولعل مراد المص في هذا البحث هو المقيد لما عرفت فالحكم بالمنع مطلقا مشكل واما الرقية فقد اختلف الاصحاب في امامة العبد فذهب الشيخ في الخلاف وابن الجنيد وابن ادريس الى الجواز عملا بالاصل والعمومات لكن الاصل في المقام لا يعرف ما فالان العبادات توقيفية وهيئة الجماعة عبادة ~~الحلي بالام ظاهر في العموم الجمعي~~ فيه هو اعم فاصالة البراءة او العدم كيف تتمشى فيه وقد حقق في محله عدم التمشي الا ان يقال لفظ الجماعة معناه عرفا ولغة معروف وهو المراد هنا والشرايط امور خارجة مثل غسل الثوب وغيره من المعاملات وفيه تامل واحتجوا ايض بصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع العبد يؤم القوم اذا رضوا به وكان اكثرهم قرانا لما كان في زمان الرسول قال لا باس به وصحيحته الاخرى عن الص ع بهذا المضمون وفي كا الصحيح عن زرارة عن الباقر ع انه سئل عن الصلوة خلف العبد فقال لا باس به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه الحديث وفي الموثق عن سماعة قال سالته عن المملوك يؤم الناس فقال لا الا ان يكون اعلمهم وافقههم وفي النهاية والمبسوط قال لا يجوز ان يؤم الاحرار ويجوز ان يؤم مواليه اذا كان اقراهم واطلق ابن حمزة منع امامة الحر واختاره العلامة في النهاية لانه ناقص فلا يليق بهذا المنصب الجليل وقال في المقنع لا يؤم العبد الا اهله تعويلا على رواية السكوني عن الص ع عن ابائه عن علي ع انه قال لا يؤم العبد الا اهله وهذا لا يقاوم الصحاح الموافقة للعمومات والخصوص المعتبر مضافا الى انها اوفق بمذهب الخاصة ورواية السكوني اقرب الى مذهب العامة سيما مع كون السكوني قاضيا لهم مرائيا بالنحو الذي ذكر ويؤيده ايض ان الشهادة وامامة الصلوة منزلتان على ما يظهر من غير واحد من الاخبار وشهادة العبد والمملوك معتبرة على ما حقق في محله والعامة منعوا عن قبول شهادته باعتبار حكاية فدك المعروفة مع انه يمكن حملها على ما اذا لم يكن الافقه والاعلم ولم يكن القوم يرضون به وكانوا اقرا منه واعلم وافقه كما هو الغالب في العبد والاحرار من ان الاحرار اقرا واعلم منه ويؤيده تجويز امامته على اهله اي زوجته و الغالب في زوجة العبد انها ادون من العبد فيما ذكر وفي الاستبصار حمل المنع على الاستحباب والفضل لكن قال في المبسوط

اقسام

اقسام الناس في الجمعة خمسة منها من لا يجب عليه ولا ينعقد به وعد منهم العبد وهذا يدل على انه لا يجوز امامته في الجمعة بل الذي جوزه هو في غير الجمعة واطلاق الروايات التي تدل على الجواز يحمل على الافراد الغالبة السالمة عن النفو فتدبر ان الجمعة ساقطة عن المسافر وسيجيء انها لا تنعقد بالمسافر ولم يتوجه المص الى اشتراط السلامة عن العمى مع انه خلاف بين العلماء لانه ليس شرطا عنده والعلامة في التذكرة منع في باب الجمعة من امامته ونسبه الى اكثر العلماء وبان الاعمى لا يتمكن من التحرز عن النجاسات غالبا ولانه ناقص فلا يليق بالمنصب الجليل وفيهما انهما اجتهادان في مقابل النصوص مع كونهما فاسدين ايض لان وجود النجاسة غير مضر انما المضر اذا علم بها مع ان الاعلام لم يحكم بجواز الاجتناب عنه ومنع دخوله في المساجد والضرايح و الكعبة ومنع مساورته للقران وامثال ذلك واما نقص الخلقة فلم يثبت كونه مانعا مع انه لو كان مانعا لم يكن مقصورا في الاعمى بل نقص الخلقة كثير ولم يقل بمنع امامته مثل ناقص اصبع او شعر لحية او غير ذلك مع ان من الانبياء من كان اعمى ورسول الله ص ربما يجعل ابن مكتوم خليفة في المدينة اذا سافر ونقل عنه انه قال في باب الجماعة من الكتاب المذكور لا خلاف بين العلماء في جواز امامة الاعمى بمثله والبصير وعن المنتهى في باب الجمعة يجوز امامة الاعمى وهو قول اكثر اهل العلم وفي باب الجماعة منه لا باس بامامته اذا كان من وراءه من يسدده ويوجهه الى القبلة وهو مذهب اهل العلم لا نعلم فيه خلافا الا ما نقل عن انس انه قال ما حاجتهم اليه ونقل عن نهايته انه افتى بالمنع من امامته قلت في القواعد والارشاد ظاهره التوقف في جواز امامته في الجمعة وفي التحرير اختار جوازها وفي المختلف لم يظهر قولا ولا تاملا في الجواز والظاهر من مجموع كتبه سوى ما نقل عن نهايته انه لا تامل له في جواز امامته في الجماعة وامامته في الجمعة في بعض الاوقات كان يجوز وبعض الاوقات كان متاملا وربما كان في بعض الاوقات مانعا وهذا غير عجيب من المجتهد بل لو لم يكن يختلف اجتهاده اصلا او غالبا ربما كان هذا منشا التامل في صحة اجتهاده كما هو المحقق في محله وكذا الحال في نسبته الى اكثر اهل العلم ما هو متضاد لان بتجدد النظر وشدة التامل وكثرته يختلف الفهم البتة ومع ذلك ربما ترى ان بعض المتاخرين

فعليهم

ينسب شيئا اليه او الى الشيخ او غيرهما في كتاب خاص ونرى ذلك الكتاب بخلاف ما نسب وليس عندي المنتهى والتذكرة قوله وجود الاربع المذكور فاختلف الاصحاب فيه منهم من جعله شرطا في الوجوب مطلقا عينيا كان او تخييريا منهم المفيد والسيد وابن الجنيد وابن ابي عقيل وابو الصلاح وسلار وابن ادريس والفاضلان وغيرهم و نسب الى اكثر الاصحاب ومنهم من جعله شرطا لاستحبابها يعني الوجوب التخييري واما العيني فشرطه وجود سبعة احدهم الامام وبه قال الشيخ وابن البراج وابن زهرة وابن حمزة ورواه الصدوق في الفقيه وهو مختار فقهائنا في امثال زماننا كلهم او جلهم ومنهم المص حجة الاولين عموم القران خرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي وصحيحة منصور عن الص ع يجمع القوم يوم الجمعة اذا كانوا خمسة فما زاد وصحيحة زرارة او كصحيحته عن الباقر ع انه قال لا يكون الخطبة والجمعة وصلوة ركعتين على اقل من خمسة رهط الامام واربعة وقوية ابن ابي يعفور عن الص ع لا يكون جمعة ما لم يكن القوم خمسة وصحيحة البقباق عنه ع ادنى ما يجزي في الجمعة سبعة او خمسة ادناه وحجة الاخرين صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق ع اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة الى ان قال وليقعد قعدة بين الخطبتين الحديث ورواية ابن مسلم عن الباقر ع يجب الجمعة على سبعة من المسلمين ولا تجب على اقل منهم الامام وقاضيه والمدعي والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام وسيجيء في بحث اشتراط الاذان الخاص ما يظهر منه سند هذا الحديث وانه لا ينقص عن الصحيح او صحيح وفي الفقيه قال زرارة قلت له على من يجب الجمعة قال يجب على سبعة نفر من المسلمين ثم قال ولا جمعة لاقل من خمسة من المسلمين احدهم الامام فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا امهم بعضهم وخطبهم فان كان هو له ع ولا جمعة لاقل من كلام الصدوق فالرواية من قبيل الرواية الاولى وان كان من تتمة الرواية فالرواية مع صحتها صريحة في مدعاهم ويظهر منها وجه الجمع بين الاخبار ايض الا ان بعض المحققين قال بعض

ماذكر

ماذكر هنا كلام الصدوق وسيجيء التحقيق في ذلك في بحث اشتراط الاذن والجواب عن حجة الاولين اما عن الاية فسيجيء في بحث اشتراط الاذن واما عن الاخبار فلان صحيحة منصور لا ظهور لها اصلا في كون الخمسة شرطا للوجوب العيني او مطلق الوجوب اذ مقتضاه ان الجمعة بغير خمسة لا تصير ولا كلام في ذلك ولا نزاع بل صحيحة البقباق مشعرة بان السبعة ايض شرط كالخمسة وان للسبعة مدخلية في الاشتراط ايض كالخمسة بلا تامل والا لم يكن لقوله ع سبعة معنى فهي بالدلالة على مذهب الاخرين اشبه ويشهد لهم ايض الرواية التي رواها الكشي في ترجمة محمد بن مسلم انه اذا اجتمع خمسة احدهم الامام فلهم ان يجمعوا فافهم الشهادة واضحة بل دالة كما لا يخفى واما صحيحة منصور فيمكن ان يكون قوله ع يجمع واردا في مقام رفع الحظر المتوهم وليس ببعيد عند المتامل فلا يفيد سوى رفع الحظر المتوهم كما حقق في محله وربما يومي قوله ع بعد ذلك بلا فصل فان كانوا اقل من خمسة فلا جمعة لهم كما لا يخفى نعم قوله ع بعد ذلك بلا فصل والجمعة واجبة على كل احد لا يعذر الناس فيها الا خمسة المراة والمملوك والمسافر والمريض والصبي يشهد لهم لكن سيجيء الكلام في هذا ايض في بحث اشتراط الاذن وكيف كان لا يقاوم دلالتها ادلة الاخرين واما كونهم ذكورا فلانه الظاهر من قولهم خمسة وكذا من قولهم سبعة وللاجماع على عدم انعقاد الجمعة بالمراة وعدم احتسابها من العدد وكذا الحال في كونهم مسلمين ومكلفين واما كونهم غير مسافرين ففيه خلاف بين الاصحاب منهم من اشترط ذلك ومنهم من لم يشترط ذلك ومنهم من لم يشترط اطلاق لفظ الخمسة والسبعة وعدم وجوبها على المسافر لا ينافي انعقادها بهم لانهم اذا حضروها وجب عليهم كما سيجيء وعذر من اشترط انها غير واجبة عليهم فكانوا كالصبي ولانها انما يصح من المسافر تبعا لغيره فلا يكون متبوعا ولو جاز ذلك لجاز انعقادها بجماعة من المسافرين من دون ان يكون معهم حاضر وهذه التعليلات لم نجد ها مثبتة لمطلوبهم مع ان العبادات توقيفية ووظيفة الشرع فلا بد من اية او حديث او اجماع والعقل لا طريق له في ماهية العبادة وشرائطها والاجماع

على عدم الانعقاد غير ثابت سيما وادعى في الذكرى ان الظاهر وقوع الاتفاق على صحتها
بجماعة المسافرين فالاظهر ان يقال لا بد من ثبوت انعقادها بالمسافر والاطلاق لا عموم
له لغة فينصرف الى الافراد الشايعة وليس من الافراد الشايعة انعقاد الجمعة بالمسافر
ولا يتبادر من الاطلاقات سيما مع ملاحظة التعليلات والاخبار الكثيرة الدالة على
انها لا تجب على من كان مسافرا وانه خرج منها المسافر الذي حضر الجمعة والمتبادر منها
الجمعة المنعقدة بشرايط الانعقاد فتامل وكيف كان لا شك في ان الاحتياط عدم
الاكتفاء بمثل هذه الصلوة للامتثال وسيجيء تتمة الكلام عند ما يتعرض المص و
اما كونهم احرارا فالكلام فيه كالكلام في السابق واما كونهم غير بعيدين جميعا بفرسخين
فقد ادعى نقل عن جماعة اتفاق الاصحاب على عدم اشتراط ذلك وانعقاد الجمعة بالبعيد
كالمريض والاعمى والمحبوس بمطر وامثاله واحتجوا على ذلك بعمومات غير واحد من الاخبار
مثل قولهم ع فان كان لهم من يخطب جمعوا وغير ذلك وسيجيء تتمة الكلام عند ما
يتعرض له المص ثم اعلم ان المص لم يذكر هذا الشرط في شروط وجوب الجمعة مع ان الاجماع
واقع على سقوطها عمن كان منها على راس فرسخين والاخبار ايضا تدل عليه و
سيجيء الكلام فيه هذا ايضا تزبيه بشروط الجمعة الخطبتان فباجماع الاصحاب بل ربما
كان من الضروريات ويظهر من الاخبار ايضا مثل قوله ع انما جعلت ركعتين
لمكان الخطبتين وغير مثل حسنة ابن مسلم فليس جمعة الا بخطبة مضافا الى التاسي
واما الجماعة فباجماع جميع العلماء بل الظاهر انه من ضروريات الدين وبالتاسي والاخبار
ايضا مثل قولهم ع فرضها الله في جماعة فليصلوا في جماعة وغيرهما والمراد من الجماعة هي
الجماعة الشرعية وهي ان يكون من صلى الجمعة بنوي الاقتداء بالامام ولا يصلي منفرد
او لا ولا ينعقد الجمعة ما لم ينوا العدة المعتبرة في الجمعة حتى الامام ايضا ينوي الامامة اي ينبني
امره على انه امام اما العدد فلانه تتحقق الجماعة المعتبرة لانه المتبادر من الاخبار الدالة

على اعتبارها واما الامام فلانه المتبادر من الاخبار الدالة على اعتبار العدد بل الدالة على
اعتبار الجماعة ايضا بل هي دال على اعتبار الامام ايضا فان الشيء اذا كان شرطا في صحة الجمعة فلا
بد من معرفة تحقق الشرايط بل لا بد من تحصيلها ايضا ولا يتحققان الا بما ذكرنا بل كيف يطلع
المنبر للخطبة التي هي منصب الامام كما عرفت ثم ينزل ويتقدم القوم في تحصيل الجمعة التي هي مشروطة
بالامام وبالعدد الذي احدهم الامام وبالجماعة ومع ذلك لا يبني امره على انه امام هذه الجمعة
فما استشكل في المدارك في وجوب نية الامام للامامة ليس بموقعه سيما مع عدم استشكاله
في وجوب نية العدد وبما ذكرنا ظهر انه لو بان ان الامام محدث والوقت باق بان انه لم يتحقق
الجمعة المستجمعة لشرايط الصحة فيكون عليهم الاعادة جمعة او ظهرا بل القضاء في الخارج ايضا
لانه فات عنهم الفريضة الا ان يتمسك بالاخبار الكثيرة الواردة في ان امام المصلين اذا ظهر كونه
على غير طهارة لا يضر المصلين فان بعضا منها في غاية الظهور في شموله للجمعة مثل رواية الحلبي
التي رواها الصدوق بطريقه اليه عنه عن الصادق ع انه قال من صلى بقوم وهو جنب او
على غير وضوء فعليه الاعادة وليس عليهم ان يعيدوا وليس عليه ان يعلمهم ولو كان ذلك
عليه لهلك قال قلت كيف يصنع بمن خرج الى خراسان وكيف يصنع بمن لا يعرف قال
هذا عنه موضوع وفي غير واحد من الصحاح ان سايلين سالوا الصادق ع وغيره من الائمة عن امام
صلى بقوم بغير طهارة فاجابوا ع انه ليس عليهم اعادة من دون استفصال في انه صلى بهم
في الجمعة او غيرها وسيجيء تمام الكلام في مبحث الجماعة لكن يشكل لو ظهر فساد صلوة
احد العدد المعتبر من الا ان يقال يستفاد مما ورد في فساد صلوة الامام عدم الضرر فيه
ايضا لانه يستفاد الحكم بوجوب اعادتهم يوجب الحرج لكن لا بد من التامل في ذلك
واما ان لا يكون جمعة اخرى بينهما اقل من فرسخ فهو ايضا مجمع عليه بين علمائنا ويدل
عليه ايضا حسنة ابن مسلم عن الباقر ع يكون بين الجماعتين ثلثة اميال الى ان قال واذا كان
بين الجماعتين ثلثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء ويجمع هؤلاء وفي الموثق عنه عن الباقر

هذا المضمون وفي اخره ولا يكون بين الجماعتين اقل من ثلثة اميال والمعتبر الصدق العرفي والظ
ان يكون بين مجموع هؤلاء ومجموع هؤلاء ثلثة اميال فان لم يكن ثلثة اميال فان اتفقت صلوتهما
مقترنتين بطلتا لامتناع الحكم بصحة المجموع وعدم المرجح الشرعي فلم يبق الا الحكم ببطلانهما ويجب
عليهما الاعادة جمعة مع بقاء الوقت وتحقق الشرايط اما مجتمعين او متفرقين بحيث يجوز
التفرق ويتحقق الاقتران باستوائهما في تكبيرة الافتتاح عند علمائنا واكثر العامة واعتبر
بعضهم الشروع في الخطبة لانها بدل الركعتين والبعض الاخر بالفراغ بانهما ان تساويا فيه
بطلتا وان سبقت احديهما بالسلام صحت صلوتهم خاصة ويثبت الاقتران بشهادة العدلين
بان لا يكون الجمعة واجبة عليهما على التعيين قيل هذا اذا تساوى الامامان في الاذن
من الامام ولا يخفى ان هذا الفرض مما لا يكاد يتحقق ولو تحقق سبق احديهما ولو بتكبيرة
الاحرام صحت السابقة وبطلت المتاخرة لسبق انعقاد الاولى باستجماعها شرايط الصحة
وادعى على صحة السابقة وبطلان اللاحقة الاجماع ويجب على اللاحقة الاعادة ظهرا ان لم يدرك الجمعة
مع السابقة والتباعد بما يجوز معه التعدد واعتبر في الروض عدم علم كل من الفريقين بصلوة
الاخرى والا لم تصح صلوة كل منهما لان اول الامر للنهي عن الانفراد بالصلوة عن الاخرى
المقتضي للفساد والظاهر ان مراده ان ثلثة اميال شرط في الواقع وانها لو لم تكن لكانت
الصلوتان حرامتين مع العلم بوقوع اخرى لانه يكفي عدم العلم بالسبق كما ستذكره عن المدارك
وان الاكتفاء بعدم العلم من جهة الاجماع وقضاء الضرورة كما ستعرف ومنشاء الحرمة
نهي الشارع عن التعدد المتوجه الى جميع المكلفين من غير تخصيص بطايفة اذ يجب على كل
منهما تحصيل الوحدة الواجبة فالسابق منهما اذا علم باللاحق يجب عليه ان لا يبادر بل
بل يمضي عند اللاحق ليتفق معه كما انه يجب على اللاحق ايضا ان يمضي عند السابق ويتفق معه تحصيلا للوحدة
الواجبة فاذا عصى اللاحق لم يرتفع الوجوب عن السابق فان قلت امام اللاحق يصير فاسقا من جهة عدم الا
الواجب قلت فكذا امام السابق لاتحاد حالهما الا ان يكون امام السابق مريدا الامتثال وامام اللاحق لا يريد
فتبطل

فتبطل جمعة اللاحق لفسق امامهم لا انه يصح صلوة السابق لسبقهم كما هو المعروض بل لو تاخرت صلوتهم لصحت
ايضا فظهر ان سبق الصلوة ما يصير سببا للصحة اذا لم يعلموا بصلوة الاخرى وظهر السبق بعد ذلك وان هذا هو
مراد الاصحاب لا انه حين الدخول علموا بسبقهم لان الدخول حرام الا ان يعصوا امام الطايفة الاخرى
معهم في ربض صلوة غير العاصين وان لم يكونوا سابقين فتامل جدا ولو اعتقد احديهما سبق صلوته
فظهر من الخارج مسبوقيتها وانتفاء العلم بالسبق فصلوتهم باطلة وان كانوا في حال الاعتقاد جازمين لما
عرفت من ان الفرق بثلثة اميال شرط واقعا والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فما ظنك بظهور الا
نتفاء ولو جزم احديهما بعدم سبق صلوتهم او كانوا شاكين ثم ظهر سبق صلوتهم لا ينفع لانتفاء قصد القربة
والامتثال الذي هو شرط ولو لم يتحقق السبق ولا الاقتران وكان كل منهما غافلين او جاهلين عن تحقق الاخرى
فتفطنوا بعد ذلك تحقق الاخرى من غير علم بالسبق فصلوة الكل باطلة لما عرفت من كون الفاصلة شرطا واقعا
وفي الشرايع لو لم يتحقق السابقة اعادا ظهرا وفي المدارك في شرح هذا الكلام عدم تحقق السابقة يشمل
ما لو علم حصول جمعة سابقة معينة واشتبهت بعد ذلك وما لو علم سابقة في الجملة ولم يتعين ولا ريب في وجوب
الاعادة عليهما معا في الصورتين لحصول الشك في كل واحدة والتردد بين الصحة والبطلان فيبقى المكلف
تحت العهدة وقد قطع المص واكثر الاصحاب بان الواجب على الفريقين صلوة الظهر لا الجمعة للعلم بوقوع
جمعة صحيحة ولا تشرع جمعة اخرى عقيبها او لما لم تكن معينة وجب الظهر عليهما لعدم حصول البراءة
بدون ذلك ثم نقل عن المبسوط انهم يصلون جمعة لان وجوب اعادة الفريقين ليس الا لعدم كون صلوتهم
معتبرة شرعا واستوجهه لعموم ما دل على وجوب الجمعة وعدم العلم بسقوطها بتلك الصلوة ثم قال ولم
يتعرض المص للصورة الخامسة وهي ما لو اشتبه السبق والاقتران ثم نقل عن الشيخ ومن تبعه وجوب اعادة
الجمعة لعموم ما دل على وجوبها مع اصالة عدم تقدم كل من الجمعتين على الاخرى وعن العلامة وجوب الجمع بين الجمعة
والظهر لعدم حصول يقين البراءة بدونه وعن التذكرة وجوب الظهر خاصة لندور الاقتران جدا فيجري مجرى
المعدوم والشك في شرط الجمعة وهو عدم سبق اخرى واستضعف بمنع هذا الشرط بل يكفي عدم العلم
بسبق اخرى اقول ظاهر المحقق موافقته للتذكرة وعبارته تشمل الخامسة وندرة الاقتران جدا لا ما

فيها فتحقق السابق ايضا في غاية الظهور فاي فرق بينه وبين ماذكره من العلم بالنظر الى الادلة لان المقام
ان كان داخلا فيما دل على اشتراط ثلثة اميال بين الجمعتين فالاحتمال ايضا مانع عن الاتيان بجمعة اخرى
فضلا عن الظهور فضلا عن حيث الظهور بل الاحتمال البعيد ايضا مانع لعدم العلم بالشرط لما عرفت
من ان الفاصلة شرط واقعا وان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط لكن يكفي العلم الشرعي بالعدم في غير ما نحن فيه الذي هو غير محل النزاع وهو استصحاب العدم اليقيني لاجماع المسلمين في الاعصار والامصار
ولان وجوب تحصيل العلم الواقعي يوجب سد باب التكليف بالجمعة عادة فلذا قال في الروض بشرط عدم
العلم بالسبق كما اختاره صاحب المدارك اذ على هذا وجد العلم بجمعة اخرى غير مضر ما لم يحصل العلم بالسبق
... المتعددة الكثيرة في مكان واحد غالبا بل مطلقا اذ بعد العلم بسبق جمعة صحيحة
لا يصلون جمعة جزما فتامل مع ان الشروط معتبرة عنده في اول الصلوة خاصة فيلزم صحة جمعات خارجة
عن حد الاحصاء في بلد واحد الا في صورة نادرة ان تحققت والا فقد عرفت عدمها الا ان يفرض المسئلة او يقال
انه بيان للحكم المعلوم بلا شبهة مع انه وافق القوم في عدم حصول البراءة الا وقع الاشتباه في السبق
ولما ذكرناه قلنا ان في الروض بنى على ان شرط عدم الجمعة الاخرى واقعي عنده فتامل جدا وايضا
على ما في المدارك ان هذا بعد الحكم بفساد الجمعتين وان هذا تجب عليه الجمعة او الظهر والفساد
من جهة عدم العلم بالسابقية فلو كان عدم العلم بالسبق يكفي للصحة لا جرم يكون الجمعتان
صحيحتين البتة والا فكيف يكفي عدم العلم بالسبق وان لم يكن داخلا في العلم ايضا غير مضر لعموم ما دل
على وجوب الجمعة وعدم ثبوت شرط زائد وان احتمل الدخول والخروج فلا بد من الجمع بين الجمعة والظهر
حتى يتحقق الامتثال والخروج عن العهدة كما اختاره العلامة في غير التذكرة لحصول الشك والتردد
بين الصحة والبطلان في الجمعة وعدم حصول يقين البراءة بدونه ومما ذكر ظهر ضعف ما استوجهه
في المسئلة السابقة ايضا لان العمومات مخصصة باشتراط الفاصلة الواقعية وبالجملة على القول بان
لفظ العبادة اسم للاعم يتوجه اختيار الجمعة وان علم بسبق اخرى لكن الاحوط الجمع وعلى القول بانه
اسم لخصوص الصحيحة يتعين الجمع وان لم يعلم بالسبق ووقع الاشتباه قوله

وكلاهما مقلوب

وكلاهما مقلوب عليهما اه لا يخفى ان فقهائنا ادعوا بعد التواتر الاجماع على كون الامام المعصوم
او من نصبه واذن له بالخصوص شرطا في وجوب الجمعة وباقيهم افتوا كذلك ونقل الكل يوجب
تطويلا عظيما ويكفيك ملاحظة الكتب المتداولة للفقهاء من الصدوق الى الشهيد الثاني
وغاية ما وجد القائل بالوجوب العيني في زمان الغيبة او مطلقا عن اشتراط الامام او من نصبه
مثل المصنف وصاحب المدارك وامثالهما في امثال هذه الازمنة كلام المفيد في كتاب الاشراف باب
عدد ما يجب به الاجتماع في صلوة الجمعة ثمانية عشر خصلة الحرية والبلوغ والتذكير وسلامة
العقل وصحة الجسم والسلامة من العمى وحضور المصر والشهادة للنداء وتخلية السرب ووجود
اربعة نفر بما تقدم ذكره من هذه الصفات ووجود خامس يؤمهم له صفات يختص بها على الايمان
ظاهر الايمان والطهارة في المولد من السفاح والسلامة من ثلثة ادواء البرص والجذام والمعرة
بالحدود والمعرفة بفقه الصلوة والافصاح بالخطبة والقران واقامة الفريضة في وقتها
الخطبة بما يصدق فيه من الكلام فاذا اجتمعت هذه الثمانية عشر وجب الاجتماع في الظهر يوم
الجمعة على ما ذكرناه وكان فرضها على النصف من فرض الظهر للحاضر في ساير الايام انتهى والى العلامة
انه قال لا ينعقد الجمعة الا بامام الجمعة الملة او منصوب من قبله او من يتكامل له صفات امام الجماعة
عند تعذر الامرين وفي المدارك التصريح في الاكتفاء عند تعذر الامرين بصلوة العدد المعين مع
امام يجوز الاقتداء به وهذا الشرط معتبر عنده في مطلق الجماعة فانه قال اولى الناس بها امام
الملة او من نصبه فان تعذر لم ينعقد الا بامام عدل وظاهره الوجوب العيني فانه قال بعد
ذلك واذا تكاملت هذه الشروط انعقدت جمعة وانتقل فرض الظهر اليها وتعين فرض الحضور
على كل رجل وعن القاضي ابي الفتح الكراجكي انه قال واذا حضرت العدة التي يصح ان ينعقد بحضورها
الجمعة وكان امامهم مرضيا متمكنا من اقامة الصلوة في وقتها وايراد الخطبة على وجهها وكانوا
حاضرين امنين ذكورا بالغين كاملي العقول اصحاء وجب عليهم فريضة الجمعة ثم قال بعد ذكر هذه
الاقوال الثلثة فعلم ان هذه المسئلة ليست اجماعية وان دعوى الاجماع فيها غير جيد كما اتفق
لهم في كثير من المسايل انتهى اقول هو وهو من وافقه مثل المصنف وغيره يقولون بان خبر الواحد العادل
حجة لان الله تعالى امر بالقبول من غير تثبت لمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وقوله تعالى ولولا نفر
الاية وغيرها من الادلة المعهودة مضافا الى قوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وقال المصنف ...

عتاب الله اسمعيل لما صدقت المؤمنين الذين قالوا فلان يشرب الخمر ان الله كما امر بتصديقه
امر بتصديق المؤمن وايضا قال تعالى ولا ينبئك مثل خبير وايضا ورد عنهم المؤمن وحده حجة الى غير ذلك
مما ورد من الامر بتصديق المؤمن والنهي عن تكذيبه ولعمري اذا قال مؤمن عادل ان الحديث كذا
يكون اللازم عند هؤلاء تصديقه وجعله حجة لما عرفت من الادلة فاذا قال الاجماع على كذا واحتج
بان معنى الاجماع هو الاتفاق الذي يحصل منه القطع بقول المعصوم كما قال معنى الحديث كذا
فكيف يجوزون تخطئته وتكذيبه بل وكيف يجوزون التثبت في الخبر بالاجماع ويجعلونه خبر الفاسق
واذا اخبر بالحديث لا يجوزون التثبت فيه لا مخصوص بخبر الفاسق كما قال تعالى فاذا كان العادل اذا اخبر
لا يجوز التثبت فما ظنك بما اذا كان عادلا عالما فقيها مقدسا مجددا لدين الرسول في راس كل مائة
متكفلا لايتام الائمة حجة على الخلق بعد الائمة وان قالوا ان الاجماع حدس فقد عرفت ان جل الاخبار
حدسي بل كلها يتوقف على الحدس الى غير ذلك مما ذكرنا في البحث عن الاجماع المنقول وغيره مكررا مضافا
الى ان ناقل الاجماع من هذه الاعاظم ليس واحدا ولا اثنين ولا ثلثة بل ولا عشرة بل زاد النقل عن عدة الالف بعيني
كما لا يخفى على المطلع وباقي الفقهاء وافقهم على الفتوى صريحا مضافا الى الاخبار والاثار الدالة على الصحة
كما ستعرف ومع جميع ذلك كيف جوزوا تخطئتهم واستحلوا رد كلامهم وتكذيبهم بانه ليس كذلك والعجب
من هذا انهم لا يفعلون مرة ومرتين بل جعلوا ذلك طريقة مستمرة ولذا قال كما اتفق لهم في كثير من المسائل
والعجب انه مع ان منشأ ردهم وتخطئتهم ان ظاهر بعض عبارات بعض الفقهاء انه افتى بخلاف ذلك كما فعلوا في هذا
المقام وغيره من كثير المسائل مع انهم في كتبهم الاصولية يصرحون ويعترفون بان خروج معلوم النسب
لا يضر الاجماع الذي هو حجة عند الشيعة وقد عرفت وجه عدم الضرر وقد عرفت ان ابن الجنيد كان
يعمل بالقياس مع انه ضروري عند الشيعة والعامة حرمته عند الصحابة وشبه من الاعمال الى غير ذلك
مما هو كثير في الاجماع بل ربما يعترفون بان خروج المائة من معلومي النسب لا يضر مع العلم اليقيني
بالخروج اذا لم يكن فيه ضرر فكيف يكون ظاهر بعض عبارة بعض يضر ويدل على عدم كونها اجماعا
وان هؤلاء الماهرين القريبين العهد الخبيرين ارباب القوى القدسية الذين كانوا في نهاية الطاقة
في غاية الفهم والفقاهة الى غير ذلك مما هو معروف اتفقوا على الخطأ جميعا مضافا الى ما عرفت من امر الله
تعالى بتصديق العادل ونهيه عن التثبت في خبره الى غير ذلك وبالجملة طريقتهم في الاصول في تحقق الاجماع
على ما عرفت وفي كتب الاستدلال يردون الاجماع بان فلانا ظاهر عبارته عدم الموافقة ويختارون

ماهو المعروف

ماهو المعروف من العامة من ان الاجماع اتفاق كل الامة ومن اليقينيات ان اتفاق الكل من حيث انه اتفاق
الكل لا عبرة به عند الشيعة وانه ليس بحجة عندهم بلا ريبة بل العبرة بقول المعصوم خاصة مع ان
اتفاق كل الامة ليس بحجة عند ذي عقل والا لم يكن الاجماع حجة الا بعد انقراض الدنيا حيث لا يحتاج
الى الاجماع ولا غيره بل لو كان حجة فانما هو اتفاقهم في عصر من الاعصار كالعصار ومن لحقه وفلا يضر
مخالفة من تقدم او تاخر فمن اين علم هؤلاء ان المخالف كان في عصر الاجماع بل هذا غلط يقينا لان الاجماع
لا ينعقد في زمان المخالف جزما بل ينعقد في زمان المعصوم ويظهر على الفقهاء بالتظافر والتسامع والنقل
وصرح في المدارك ومن تابعه في كتبهم بان انعقاد الاجماع في ازمنة المفيد وامثاله ومن تاخر عنهم
غير ممكن التحقق فالمخالفين في عصر الاجماع ولا ما قاربه جزما فخروج معلوم النسب غير مضر بحجية الاجماع
بالاتفاق فان قلت لو كان هذا الاجماع حقا فكيف يخفى على مثل المفيد مع قرب عهده وقلت ابن الجنيد
اقرب عهدا لانه معاصر الغيبة الصغرى وحرمة القياس اظهر ثم اظهر على ما عرفت بل كثير من امثاله
صدر عنه وعن امثاله مثل ابن ابي عقيل بل ومن تقدم عليه بل من لاحظ مسائل الناصريات يظهر عليه
ما ذكرنا غاية الظهور مع انه لم يشترط احد في الاجماع ان لا يخفى على فقيه بل غلطوا جزما لان المدار في الاجماع
المنقول بخبر الواحد يخرج عن الاتحاد ويدخل في المتواتر بل فوق مرتبة التواتر لان الفقهاء اجمعوا على نقله
ولو يوجد مثل هذا الاجماع ابدا بل الفقيه الواحد ربما خفي عليه من اول امره ثم اطلع عليه وادعى الاجماع وربما
يكون امره بالعكس بل ربما يكون في اول امره اطلع على قول جماعة من فقهاء الشيعة فاعتقد اجماعا وربما
اطلع على جماعة اخرين فاعتقد اجماعا مخالفا للاجماع الاول فان الفقيه دائما في التحري والتفحص وبداوه الانكي
عدم المخالفة بين معتقداته اصلا ولو كان كذلك لم يكن فقيها عند الفقهاء لانه دليل على جموده في التقليد او انه بليد
عقلا او انه لا يتامل جدا الى غير ذلك وان كان المخالفة قبيحا عند الغافلين الذين لا يتاملون ولا يبالون
فان قلت على هذا اي وثوق يبقى قلت جميع ما هو معتبر في الفقه من مسائل النحو والصرف واللغة و
الرجال والاحاديث وغير ذلك وقع فيما ذكر واضعاف ما ذكر مع ان العبرة في الحجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد انما هي بما دل على حجية خبر الواحد لا بنفس الاجماع كما عرفت كما ان الامر في الاحاديث وغيرها
ايضا على ذلك او ما دل على كون ظن المجتهد لا على نفس الظن فكيف يجوز للفقيه رد دعوى الاجماع مع ان
الله تعالى نهى عنه على ما عرفت مع انه لم يقع فيما الاختلال المذكور فكيف يمكن رده سيما مع قوة الظن
من جهة ان ادعاهم الاختلاف ولم يقع فتامل جدا مع انما نحن فيه وصل حد التواتر مع ان الكلام

المنقول بخبر الواحد على ذلك اذ كل من اطلع على الاجماع نقله وادعاه عادة فلو كان الكل يطلع لكان كل اجماع ...

على فتاويهم

فى رد هؤلاء الاجماع بان ظاهر كلام فلان عدم الموافقة واظهار فساده وشناعاته ومن جملة شناعاته
ان المفيد لم يذكر العدالة ايضا مع انه من ركن مذهب الشيعة كما عرفت فان قلت فعلى هذا العلم
بنى على الظهور من الخارج قلت اشتراط الايمان وبعض اخر مما تعرض له اظهر ثم اظهر مع انه لا يبنى فيما نحن فيه ايضا على الظهور من الخارج لان ظهور اشتراط الامام او من نصبه عند الفقهاء بحيث اتفق
الكل على الفتوى ووقع دعوى الاجماع عليه ازيد من عدد الاربعين ولم يقع عشر معشاره فى العدالة
مع ان المفيد وغيره فى صلوة العيدين يذكرون ان شرايطها شرايط الجمعة وكثير منهم ادعى الاجماع على
ذلك على ما صرح واعترف به فى المدارك وكذلك سوافقوهم فى كتبهم ولا شك فان المفيد فى كتاب
الاشراف ايضا كان يقول بان صلوة العيدين شرط وجوبها الامام او من نصبه وانه لولا ذلك لكانت
مستحبة ولهذا اعترف هؤلاء بانه لم يقل احد بوجوب صلوة العيدين فى زمان الغيبة او من دون
امام او من نصبه بل يصرحون بان الفقهاء متفقون على ذلك مع انه فى كتاب الارشاد صرح بان منصب
الامام يفعلها بنفسه او بنائبه واشتهر ذلك من مسايل اصول الدين على ما هو ببالى فلعله اكتفى
بذلك وبنى على انه من مسايل الامامة من اصول الدين مع انه كيف يجوز عاقل ان المفيد مع كونه رئيس
الشيعة ومؤسس مذهبهم تلامذته مثل الاجل المرتضى والشيخ وغيرهما من اعاظم فقهائنا يصرحون
بان اشتراط الامام او من نصبه اجماعى عندنا من دون تامل ولا تزلزل بل ادعوا ذلك مكررا اكثرهم وادعى
ذلك الوجوب التخييرى عند فقده وربما ادعى الشيخ الاجماع عليه وبنى لخوفهم على حرمتها لذلك كما ذكر
ولا شك فى انهم اعرف بمذاهب استادهم بل تاليفهم وتصنيفهم ربما كان فى حضرة استادهم بل ربما كان
شرح كلام استادهم مثل التهذيب هذا مع انه ربما يصدر من الانسان سهو القلم على ما يجد من انفسنا
كثيرا او وجدنا من الفقهاء ايضا كثيرا فلعله فى مقام الجمعة وقع سهو القلم منه لكن فى مقام صلوة العيدين
صرح بان شرايطها شرايط الجمعة كما لا يخفى على المتامل مع ان المحققين دعواه الاجماع المذكور قال ان
النبى صلى الله عليه وآله كان يعين لامامة الجمعة وكذا الخلفاء بعده كما يعين للقضاء وان ذلك هو العمل المستمر ف
القضاء ثم فى المدارك ذلك لكن منع دلالته على الاشتراط فانه اعم والعام لا يدل على الخاص ثم قال الكف
ان التعيين لحسم مادة النزاع فى هذه المرتبة ورد الناس اليهم من غير تردد كما انهم كانوا يعينون
لامامة الجماعة والاذان مع عدم توقفهما على اذان الامام اجماعا انتهى وهذا ايضا فى غاية الغرابة لانه لانه
صرح مرارا اكثر لغاية الكثرة بان الوظايف الشرعية تستفاد من صاحب الشرع فيجب على صفتها
المتوقف
المنقول من فعل النبى صلى الله عليه وآله منه فى هيئة تكبيرة الاحرام وغير ذلك مما لا يخفى او الحد الاشهر حتى انه فى احكام الجمعة قال ذلك مكررا
مثل كون الخطيب قائما او مطمئنا وكون الخطبة بالعربية الى غير ذلك مع انه لو لم يكن شرطا كيف كان يجوز النبى صلى الله عليه وآله وعلى
والحسن عليه السلام قصر فعل الجمعة خلف من كانوا يعينون نوع كونها واجبة عينية من اشد الفرائض بل كان اللازم عليهم
الاهتمام التام فى عدم قصرهم خلف المعين والتاكيد والتشديد والتهديد بل الضرب وان لم ينجع فالقتل لان
القصر خلفه يوجب تركها فى بعض الاوقات وبعض الامكنة مثل انه لم يكن عندهم منصوب او مات المنصوب او
حصل له عذر او مانع مع ان نصبهم مما لم يكن فى كل قرية وفى كل فرسخ من فراسخ ممالكهم كما هو غير خفى على المتامل مع ان
ماذكره من حسم مادة النزاع لو كان واجبا شرعا بحيث لو لم يكن لم يصح فعل الجمعة فهو بعينه معنى الشرطية والا فكيف
يصير حسم مادة النزاع علة للقصر فى المنصوب والمعين ويجوز له ترك الفريضة حولهم فكيف اشد الفرائض
ان يكون النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام يبنيان على القصر والترك فى غير صورة المنصوب مع ان الجماعة والاذان مع كونهما
من المستحبات بالغوا فى اظهار عدم القصر فى منصوبهم الى ان ظهر على المخدرات وصار ضروريا من الدين او المذهب
فكان اللازم عليهم فى الجمعة لكونها واجبة بل اشد الفرائض ان يفعلوا ما هو فوق ما فعلوه فى الاذان والجماعة بمراتب ولا اقل
من المساواة حتى يظهر على المخدرات ويصير من الضروريات كما صار او اين هذا من اتفاق فقهاء الشيعة واهل السنة
فى القصر فى المنصوب فى زمانهم وزمان الخلفاء بعده ومنهم على عليه السلام والحسن عليه السلام وصار بناء الخلفاء على ذلك الى الان وكانوا
يطعنون وطعن على الخلفاء المبدعين جميع ما ابدعوا جزئيا جزئيا طعن عليهم الصحابة والتابعون الى الطعن من جهة التصدى
وغيرهم وعلماؤنا ضبطوا المطاعن والبدع فى كتبهم ولم يشر احد من الشيعة ولا احد من الصحابة ولا غيرهم الى الطعن
من جهة التعيين والنصب وانه من البدع الى ان سلم جميع المسلمين من اهل السنة والشيعة ان ذلك كان طريقة
النبى صلى الله عليه وآله والخلفاء الخمسة الذين منهم المعصومان حتى ان صاحب المدارك ومن وافقوه ممن هو فى غاية بذل الجهد فى
تخريب هذا الاجماع وتشييد الوجوب العينى حتى صدر منهم ما صدر من تسليم القصر والتعيين ومنع الاشتراط
مع انهما مما لا يمكن اجتماعهما بالبديهة وانه بحيث لا يمكن خفاؤه على من يتامل ادنى تامل وغير ذلك مما عرفت من الفقهاء
الكثيرة وستعرف ما امكنهم انكاره ورده او ان يتاملوا فيه ويظهروا الريبة ولا يمكن ذلك لمن له ادنى
دربة فظهر مما ذكر ان اجماعهم من القطعيات واليقينيات سيما مع انضمام التواتر فى النقل والدعوى واتفاق
الباقين فى الفتوى وخصوصا مع اجتماع امور كثيرة فى الجمعة كل واحد منها يقتضى الاشتهار والانتشار مثل فعلها
جهارا فى مجمع جماعة كثيرة ومشهد عظيم فى الغالب ووجوب الاجتماع من كل طرف من الفرسخين اليهما ومنع المكلفين
عن البيع والشرى والسفر وغير ذلك من موانع الحضور بها وقراءة الخطبة المتضمنة للوعد والوعيد على الافعال
والتروك ووجود امام متصف بامور كثيرة وانه ربما يعرضه موانع من الحضور ومنها الموت وان بين موت المنصوب
او حيوته او امثال ذلك ووصول الخبر الى السلطان يطول الزمان من بعد المسافة وظهور من هو اهل النصب وان
المتصف بجميع اوصاف الامامة مثل العدالة قطعا كان عسيرا مع ان العدالة من الامور الاضافية يعنى لا بد ان يكون
عدلا عند المأمومين ولا يلزم ان يكون عدلا واقعا ولا ينفع ايضا اذا كان مجهول الحال فى بلاد الجنسين من هو اهل
لامامتهم او كان متيسرا لكن كان يتيسر له السكنى عندهم ولا الرواح اليهم فى كل جمعة الى غير ذلك من الدواعى
للاشتهار وعدم الاستتار فما ظنك خصوصا مع ضمايم اخر منها الاخبار مثل ما ورد فى كتاب الاشعثيات
ان الجمعة والحكومة لامام المسلمين وفى الصحيفة السجادية التى من المعصوم يقينا من جهة التواتر ونهاية الفصاحة
والبلاغة الخارجة عن طوق غيره اللهم ان هذا المقام لخلفائك واصفيائك ومواضع امنائك فى الدرجة الرفيعة
التى اختصصتهم بها قد ابتزوها الى اخر ما ذكره عليه السلام مما هو من القرائن الواضحة فى كون الجمعة كالعيدين منصب
المعصوم عليه السلام لانه عليه السلام يشير بهذا المقام الى الصلوتين ويظهر ايضا ذلك من قوله عليه السلام والمسلمون مجتمعون وغير ذلك
والدلالة فى غاية الظهور لانهما لو كانتا واجبتين على الاعيان من دون اشتراط النصب ومن دون كونهما منصبهم
كيف يقول عليه السلام ابتزوها من الخلفاء الاصفياء الى اخر ما ذكره سيما مع ما ستعرف فى صلوة العيدين ولو كان حال الجمعة
حال الظهر والعصر وحال الشاهد فى اعتبار العدالة هل يحسن ان يقال بالنسبة الى الظهر والعصر هذا المقام لخلفائك
فى الدرجة الرفيعة التى اختصصتهم بها قد ابتزوها الى اخر ما قاله عليه السلام وورد ايضا ان الصلوة يوم الجمعة كعتان مع الامام
ويصلون مع الامام اربع ركعات وان صلوا جماعة وهذا ينادى بمغايرة امام الجمعة لامام الجماعة ويشير الى انهم عليهم السلام اذا قالوا لا بد
من الامام فى الجمعة يريدون غير امام الجماعة والتعبير عن امام الجمعة بلفظ الامام على سبيل الاطلاق وفى مقابل
الجماعة شهادة ان امام الجماعة ليس هو الامام على الاطلاق وظاهر من الخارج ان لفظ الامام على الاطلاق ومن دون
قرينة ينصرف الى المعصوم مع انه ظاهر المطلق ينصرف الى الفرد الكامل واذا استعمل فى مقام الجماعة يتعين كونه
امام الجماعة من جهة القرينة وهذه القرينة منتفية فى مقام الجمعة فينصرف الى الكامل واذا استعمل فى مقام الجماعة منتفية فى امام
الجمعة بلا شبهة اذ لم يظهر بعد اتحاده مع امام الجماعة او اتحاد جميع احواله معه فلم يثبت فيه خلاف ما يتبادر من لفظ الامام
المطلق ولا شك فى ان المطلق اذا كان ظاهرا فى معنى ويتبادر ذلك المعنى منه فعند اضافته ايضا يكون كذلك الا
ان يثبت خلافه والمدار فى الفقه على ذلك واساس اصول الفقه فى اثبات معنى اللفظ على ذلك فانهم يقولون عند تحقيق المعنى
الحقيقى للفظ والقسمة انه بمجرد اللفظ الخالى عن القرينة يتبادر كذا فيجعلون ذلك المعنى هو الاصل والمعتبر فى كل موضع
الا ان يثبت من قرينة خلافه فلم يثبت لا يخرجون عن مقتضى الاطلاق البتة وعرفت ان اضافة الامام الى الجماعة لا
تقتضى كونه امام الجماعة البتة بل اضافته الى الجمعة اذ لم يظهر بعد كونه امام الجماعة بل المستفاد من كلام الفقهاء والاحاديث
خلاف ذلك كما عرفت وستعرف ولهذا ترى فقهائنا يستدلون بلفظ الامام الوارد فى اخبار الجمعة من انه لا بد من الامام وان
اذا مات
اذا فاتت الجمعة او العيدين مع الامام يصلون ظهرا او صلوة العيد فرادى الى غير ذلك فان قلت امام الجمعة غير
مقصور فى المعصوم اجماعا قلت مقصور عند الفقهاء فيه بان يفعلها بنفسه المقدسة او بنائبه فان جميع
الجماعة الامامة والحكومة وكل ما هو منصبه ووظيفته كذلك اما يفعله بنفسه او بنائبه ومنها نفس الحكومة
اذ لا شك فى انه فى جميع البلدان والامكنة ينصب حاكما سوى المكان الذى هو متوطن فيه بل فى ذلك المكان
ربما يكون امور حكومته بالنيابة بل اكثرها بالنيابة وامر الغيبة بلا شبهة بل ربما يصير الكل بالنيابة سيما
اذا صار مريضا مرضا لا يتيسر له مباشرتها او عاما او مشتغلا بضروريات نفسه المقدسة او غير ذلك مع انه ورد
فى الاخبار انه لا بد للناس من امام ومن حاكم وامثال ذلك مما يظهر منه انحصارهم انفسهم المقدسة ولذا قال
فى الاشعثيات وفى الصحيفة السجادية ايضا ما قال وفى صحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام يجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين
ولا يجب على اقل منهم الامام وقاضيه والمدعى والمدعى عليه والشاهدان والذى يضرب الحدود بين يدى الامام فانه صريح فى امام الاصل
مع ان امام الجمعة واحد فى جميع الاقطار والامام عليه السلام يكون فى امام واحد وهذه بطريق الصدوق صحيحة
وبغيره موثقة بالحكم بن مسكين لما حققناه فى الرجال والصدوق افتى به فى الفقيه وفى كتابه الهداية
او الاركان جعل حضور الجميع شرطا بالمعنى الذى ذكرناه واما غير الصدوق فقد عرفت ان بعض الحديث اذ لم يكن
حجة او يكون المراد من ذلك البعض خلاف الظاهر يقتضى ذلك خروج المجموع عن الحجية او عن الظاهر مع ان المراد
فى المقام ان كون امر منصبا للامام لا يلزم ان يباشره بنفسه كما هو الحال فى جميع مناصبه ولذا يقول الجهال
شرطه الامام والمقتول يقولون المقتول بين يدى الامام وامثال ذلك بل المتعارف عند اهل العرف ايضا ان كل
منصب شخص يجوز مباشرته بنفسه او بنائبه يقولون منصبه مطلقا من دون اظهار تجويز النيابة ويقولون لا بد
فى هذا الامر من حضور فلان او حكم او تصرف فلان وامثال ذلك من غير اظهار انه يجوز له مباشرته وتوكيله بل و
من المسلمات ان فعل النائب فى امثال هذه الامور فعل المنوب عنه وفعل الوكيل فعل الموكل ولذا يجرون على الموكل ما
يجرون على الوكيل ومما ينادى بما ذكرناه ان كثيرا من الاحكام نقول منصب حاكم الشرع ووظيفته وانه لا بد فيه من
تصرف حاكم الشرع او اذنه وامثال ذلك مع ان حاكم الشرع لا يمكنه مباشرة جميع تلك الامور ولا من الف الف
واحد مثل ضبط مال الايتام وبيعها وشرائها وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة بل ربما لا يباشر اصلا ويدل على ما ذكرنا ايضا ما
فى علل الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام والسند صحيح او كالصحيح من علة وجوب النبى صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام رفع حاجات
الخلايق فى معاشهم ومعادهم ملاحظة فى قصر صلوة الجمعة وصيرورتها نصف الظهر ان الصلوة يعنى الجمعة مع الامام
اتم واكمل لعلمه وفقهه وفضله وعدله والجمعة عيد وصلوة العيد ركعتان ويظهر منه ان الجمعة والعيد مشتركان
فى الاحكام والشرايط الا ما اخرجه الدليل كما عرفت وستعرف ثم قال عليه السلام فى علة جعل الخطبتين ان الجمعة مشهد عام

فاذا ان يكون للشير سبب الحث وعظهم وترغيبهم في الطاعة ونهيهم عن المعصية وتوقيفهم على ما اراد من
مصلحة دينهم ودنياهم وخبرهم بما ورد عليهم من الآفات والاحوال التي لهم فيها المضرة والمنفعة الى غير ذلك
قاله وهذا ينادي باعلى صوته ان صلوة الجمعة منصب الامير العادل ولا شك في انه يباشرها اما بنفسه او بنائبه
لان العلة علة لكل صلوة جمعة يقع في الاقطار مع انه قال في صدر هذا الكلام فان قال فلم صار اذا كان
صلوة الجمعة مع الامام ركعتين واذا كان بغير الامام ركعتين وركعتين قيل العلل شتى ثم شرع في العلل ومن هذا ظهر
حال ما ورد منهم في ان صلوة الجمعة اذا كان مع الامام فركعتان واذا لم يكن مع الامام فاربع ركعات وان صلوا جماعة
فان اخبارهم يفسر بعضها بعضا ويظهر بعضها حال بعض كما هو مسلم ومدار الفقه سيما مع انضمام جميع ما
ذكر من الاجماعات والاخبار وما سنذكر وكتاب علل الفضل من الكتب المعول عليها التي اليها المرجع كما صرح اليه
الصدوق في اول الفقيه لانه يكثر من الايراد عنه في الفقيه وكذا غيره ويدل على ما ذكرنا ايضا ما ورد في صحيحة ابن
مسلم عن احدهما عن اناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة قال نعم يصلون اربعا اذا لم يكن من يخطب اذ
جامع القوم مع معرفته بفقه الصلوة واحكام الجماعة وامامتها ولم يكون قادرا على قول الحمد لله والصلوة على محمد وآله
وايها الناس اتقوا الله ولو بعنوان ان الملفقين من جملة المحالات العادية التي يحصل القطع بعدمها بل بعين الملفقين
ايضا فكيف الملفقين لان الشرط عندهم لا ان يكون امام الجمعة قادرا على قراءة اقل الواجب من الخطبتين بل القطع
حاصل بان المراد ليس ما ذكروه سيما على الخطبة ما مضى وسياتي ومثل هذه الصحيحة صحيحة فضل بن عبد الملك عن
الصادق ع وما يدل ايضا الاخبار الصحاح الدالة على وجوب شهود الجمعة على كل المكلفين الا من كان منها على راس فرسخين
وان من كان منها على راس فرسخين لا يكون عليه حضور الجمعة كما مر الاشارة الى بعض منها في بحث الشرايط عدم البعد
اريد من فرسخين او فوق فرسخين لظهورها في ان الجمعة موضع حقيق معين يجب على جميع المكلفين من كل طرف منها الى الحد
فرسخين ان يحضر ذلك الموضع ويشهد الجمعة فيه ولا شك في انه ليس لها موضع مقرر يكون مرجع الاطراف مطلقا الا ان
يكون وظيفة شخص معين ولا يتاتى من غيره وكذا الشخص في اي موضع بين ان تصلى الجمعة يجب ان يشهدها كل من كان
دون فرسخين ولا يجب على من لم يكن فلو لم يكن منصب شخص بل يتاتى من كل من كان عادلا ووجد عنده اربعة او ستة
لم يكن لها موضع معين يجب حضوره على كل طرف الى فرسخين اذ ليس وجود امثال هؤلاء منحصرا في موضع بحسب العادة
بل في اي موضع يتحقق امثالهم وشمل هذا يجب عليهم عقد الجمعة بالوجوب العيني كما يقول به المع ويوافقه ايضا
ادلتهم مثل حديث متى اجتمع سبعة ولم يخافوا امّهم بعضهم وخطبهم فمعنى ذلك على ما ستعرف وعرفت ايضا في
مسالة اشتراط الفرسخ بين الجمعتين فمن ذلك الموضع الذي اتفق عقد الجمعة على طريقتهم الى راس فرسخين من جميع
اطرافه كيف يعرف اهلها الاتفاق ووقوع جمعة هناك حتى يلزمهم حضورها ويجب ان يشهدوها مع انهم لا يجعلون من

الشرايط

الشرايط تعيين الموضع ولا تعريف اهل الاطراف انه اتفق عقد جمعة في الموضع الفلاني مع انه لا يكاد يمكن هذا
التعريف عادة مع انه من البديهيات ان في زمان الرسول ص الى الان ما كان المدار على هذا الاتفاق في الانعقاد
ولا على تعريف اهل الاطراف بل ولم يتحقق ذلك مرة منهم فضلا عن كونه مدارا حتى يكون هذه الاخبار الصحاح واردة
على ذلك مع انه لا يجب على اهل الاطراف بالنسبة الى ذلك الموضع الذي اتفق انعقاد الجمعة فيه ان يشهدوا ذلك الموضع
الا ان لا يكون عندهم امام يصلح لصلوة الجمعة في جميع هذه الاطراف ولا امكنهم استصحابه ام او لا يوجد عدد
الاربعة او الستة وفيه ما فيه واعجب من هذا ان يكون جميع الامكنة التي اتفق انعقاد الجمعة فيه في جميع العالم
يكون الحال فيها ذلك يعني لا يوجد من كل طرف منها الى فرسخين من يصلح لامامة الجمعة او لا يخصص تلك الصحاح
الكثيرة لخصوص هذه الصورة بان يقال المراد في هذه الصحاح ان الجمعة واجبة على حضور هؤلاء يعني من لم يكن
قابلا لامامة الجماعة ولا عنده من هو قابل لها او لا يوجد العدد الى فرسخين من جميع الاطراف وفيه ايضا ما فيه او يقال
المراد من الوجوب في هذه الصحاح الوجوب التخييري وفيه ايضا ما فيه مع ان اعتماد هؤلاء على هذه الصحاح في قولهم بالوجوب
العيني لا انا اخذنا منها وكذا ابناء هم على انها مطلقة غير مقيدة بالامام او من نصب مع اليقين بان الجمعة مشروطة بشرائط
مقيدة بقيود كثيرة الا انهم يقولون كلما يكون القيد اقل يكون اولى واقرب الى الاطلاق واين الاقرب الى الاطلاق مع تقييد
ذلك الاطلاق بقيود في غاية الكثرة من بقاء الاطلاق على حاله وعدم التقييد اصلا مع انه على تقدير الوجوب التخييري
كما يجب على هؤلاء شهود جمعة او اتيانها كذا يجب بالعكس والترجيح بلا مرجح محال مع انه على تقدير التخيير يكون السعي الى جمعة
الاخرى وارتكاب هذه المشقة ما الاحسن له شرعا مع انه يتاتى عندهم الجمعة مع انهم لو عقدوا جمعة اخرى فربما يحصل
منشأ لفعل الجمعة من جماعة لا يتيسر لهم حضور تلك الجمعة او لا يحضرون من جهة عدم شدة الاهتمام وغير ذلك فكيف يأمر
المعصوم بحضور تلك الجمعة ويشدد ويؤكد ولا يحضر لهم سوى ذلك اذ الاطلاق بفعلو لخلاف ذلك بالنسبة الى هؤلاء
بل ويؤكد ويبالغ وايضا كيف يقول في هذه الصحاح وضع الجمعة عن من كان على راس فرسخين او اريد وانه اذا زاد على فرسخين
فليس عليه شيء مطلقا مع انه ربما يتمكنون من قابل الامامة للجماعة مع اربعة او ستة فكيف يكون موضوعا عنهم مطلقا
وليس عليهم شيء اصلا وعرفت ان التقييد خلاف الاصل والظاهر بان يقولوا المراد من لم يتمكن من امام الجماعة والعدد مع انه لا بد
تقييد اخر وهو ان لا يكون من موضعهم الى موضع انعقاد الجمعة امام جماعة او عدد ولا يتمكنوا منهما الى ست كل طرف وفيه ايضا ما فيه
وبالجملة لا تشهد هذه الصحاح الا كون الجمعة منصب شخص معين في موضع معين في غاية الظهور كما لا يخفى على الفطن سيما بعد ما عرفت
من ان النبي ص كان يعين امام الجمعة وكذا الخلفاء وانه من المسلمات مع نهاية ظهوره وانه من الامور المستمرة في الاعصار والامصار
فيظهر من هذا ان امام الجمعة المعهود عند الناس كان هو المنصوب وظهر ذلك من الاخبار السابقة والصحيحة ايضا مضافا
الى الاجماعات المتواترة والفتاوى المتكاثرة وغير ذلك في ذلك الزمان المقارب لعهد الرسول ص وعلي والحسن ع وباقي الخلفاء مما عرفت

وستعرف وفي صحيحة زرارة عن الباقر ع الجمعة واجبة على من ان صلى الغداة في اهله ادرك الجمعة وكان رسول الله ص انما
يصلي العصر في وقت الظهر في ساير الايام كما اذا قضوا الصلوة معه ص رجعوا الى رحالهم قبل الليل وذلك سنة الى يوم القيمة
انظر الى ما فيها من الدلالة على ما ذكرناه من التاييد والتاكيد وبهذه الصحاح احتج هؤلاء على عدم اشتراط الامام او من
ينصبه في الوجوب العيني وقد عرفت الحال وانها بالدلالة على خلاف مطلوبهم انسب البتة سيما مع ملاحظة جميع ما
سبق وما سياتي ومما يدل على ما ذكرناه الاخبار المتعددة الصحيحة الظاهرة في مدعى المشهور من ان صلوة الجمعة مع اختلال
الشرط المذكور وجوبها تخييري لا عيني مثل الصحيحة الدالة على ان المعصوم ع قال احب للرجل ان لا يخرج من الدنيا الا ويتمتع
ولو مرة وان يصلي الجمعة ولو مرة رواها الشيخ في التهذيب وصحيحة انها مستندهم في استحباب الجمعة والصدوق ايضا
في اماليه بطريق صحيح وصحيحة زرارة عن الصادق ع انه حثنا على فعل الجمعة وحث من معه من الشيعة على الحث في غاية
الظهور في الاستحباب سيما مع ملاحظة ان زرارة بنفسه روى عن الباقر ع احاديث متعددة صحاحا على شدة وجوب الجمعة
عينيا وانه لا يعذر الا فلان وفلان كما هو معروف فكيف لا يجمعه ومن معه من الشيعة في فعل الجمعة وانهم مع ذلك كانوا
يتركون الى زمان الصادق ع حتى علم ع بانهم يتركونها وانهم مشغولون بالترك فحثهم على الفعل فكيف التهديدات والتعريضات والتشديدات
والتاكيدات في عينية الوجوب وانه لا يعذر سوى فلان التي رواها زرارة وابن مسلم وابو بصير ونظائرهم من الائمة
الرواة وفقهاء الشيعة ورؤسائهم ومع ذلك ما اثر فيهم الى ان اتفقوا اهل الترك الى زمانه وتؤثر فيهم الحث الظاهر في
عدم الوجوب بل كونها مرغبا فيها مما فالى ان زرارة ونظائره من رواة احاديث الوجوب العيني اذا كانوا العياذ بالله
فساقا تاركين اشد الفرائض عليهم سيما مع كونهم ممن يقول ما لا يفعل وكبر مقتا عند الله ان يقولوا ما لا يفعلون
وممن يامر بالبر وينسى نفسه وممن لا يعمل بعلم مع ما ورد في شان مثله من العقابات والتهديدات والتحذيرات الى غير ذلك فكيف
يكون احاديثهم حجة مع الادلة الكثيرة على اشتراط العدالة وكيف الوثوق باقوالهم فضلا عن تجويز ما ذكرت الا ان يقولوا ان
الشيعة العياذ بالله من تجويز ذلك وان كان تركهم من جهة التقية فلا شك في وجوب هذا الترك فكيف كان ع يحثهم على
ترك التقية مع انهم ع دائما كانوا يشكون من الشيعة في عدم مراعاتهم التقية ويحذرون ويخوفون ولما سالوهم عن جهة
هذا التقية احالوها الى انفسهم وقالوا صاحبها انصح بها وقالوا بل الانسان على نفسه بصيرة الى غير ذلك مما هو صريح في ان
كل من خاف او ظن الضرر يجب عليه التقية فكيف ههنا امرهم بخلاف ذلك مع ان التقية فيه اشد كما ستعرف فكيف
ما منع المعصوم ع بما صنع معهم مع انه اذا كان عند المعصوم وفي علمه انه ارتفع التقية وجميع هؤلاء ما كانوا مستفطنين اصلا
مع ان التقية في زمان المعصوم كان اشد منه في زمان الباقر ع والى ان صرح المعصوم بان ابي ما كان يتقي وانا اتقي وغير ذلك مما عرفت
من الادلة الكثيرة على ذلك فكان عليه ع ان يظهر هذا المعنى فقط يعني الان ارتفع التقية وكان التقية في الزمان السابق عليه
مع انه ع ما كان كذلك جزما وانه لو لم يكن بالعكس لم يكن كذلك جزما لما عرفت وبالجملة لا وجه اصلا للحث والترغيب مع ان

الرواة

الرواة بانفسهم كانوا يعملون اشد التحريض والتهديد والترهيب واين الترهيب من الترغيب مع ان الرواية هكذا
قال زرارة حثنا ابو عبد الله ع على صلوة الجمعة حتى ظننت انه يريد ان ناتيه فقلت نغدو عليك فقال لا انما عنيت
عندكم فان قوله حتى ظننت ينادي باعلى صوته بما ذكرنا من ان وجوب العيني منصب الامام وانه لولاه ولمن هو نائبه
يكون مستحبا كما فهمه معظم فقهائنا الماهرين الخبيرين المقاربين لعهد صاحب الشرع اذ لولا ذلك لما كان بين شدة
الحث وبين الاتيان عنده رابطة اصلا ومطلقا وزرارة لا شك في فقاهته وجودة فهمه وكونه من اهل اللسان ولذا
قال حتى ظننت ولم يقل ظننا والتكرار لانه يظهر ان حثه اشتد وازداد حتى انه من شدة الازدياد والمبالغة ظننت
الوجوب العيني وكنت ادري انه منصبه يفعله بنفسه او بنائبه ولما كان النائب ظننت انه يريد ان ناتيه
فسالت فاجاب بان مرادي عندكم فعلمت انه ع كان مراده المبالغة في الحث على المستحب لا الايجاب ويفهم ما ذكرنا
من هو من اهل الفطن ويكشف عن ذلك ملاحظة جميع ما مر وسياتي فلاحظ وتامل حتى تستيقن ولا تكتف بالظنة
ومما ذكر ظهر ان تركهم صلوة الجمعة ما كان من جهة الخوف والتقية بل من جهة عدم من يصلون خلفه ممن هو اهل
للصلوة خلفه بعنوان الوجوب ومما يدل على ان هذا الحث لم يكن على سبيل الوجوب انه لو كان كذلك ولم يكن فعلها كذلك
منصب الامام ع بل يكون واجبة على كل مكلف وان يصليها خلف اي عادل يكون كما يدعون ويدعون ظهور ذلك
من روايات زرارة عن الباقر ع وكذا روايات نظرائه فلا وجه لان يتوهم زرارة من زيادة حث المعصوم الغدو عليه
بل كان المناسب خلاف ذلك لان الحث كان على نفس صلوة الجمعة والحث عليها معناه فعلها على اي تقدير كما ادعوا
ظهور ذلك من روايات زرارة ونظرائه ففي زيادة الحث لا بد ان يتوهموا فعلها وان لم يوجد عادل بل يصلون خلف
الفاسق ايضا لا ان يتوهموا عدم فعلها الا خلف الامام ع على ان الوجوب عيني بالنحو المذكور فلو كان المراد من
الحث الوجوب والواجب الذي تركه العقاب فبعد دخول جهنم كيف يبقى شيء اخر حتى يترقى في حثه الا ان يقول الراوي
وقع الحث الى حد ظننا الغدو عليه بل كان المناسب ان يقول ظننا ان تاركها لا يخرج من النار ابدا او لا يقبل
توبته وامثال ذلك مما هو ترقيات درجات الوجوب مع ان من قولهم احب للرجل ان لا يخرج الخ يظهر ايضا ان الامر كما ذكرناه مضافا
الى الاجماعات وفهم الفقهاء المقاربين للعهد الماهرين المتتبعين العدول المتقين وفهم معظم الفقهاء الى غير ذلك ويشير اليه ايضا
ان ما روي في الموثق كالصحيح عن زرارة ان الباقر ع قال لعبد الملك مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله تعالى قال
فكيف اصنع قال صلوا جماعة فانه ينادي بانهم كانوا يتركونها لا من جهة الفسق وعدم المبالاة ولذا قوله فكيف اصنع صريح
في انه ما كان يدري ما ذا يصنع ومن هذه الجهة كان تركه مع انه كان يقرأ القرآن سورة الجمعة وهي دالة على الوجوب العيني
وكذا الاخبار المتواترة عن الرسول ص والائمة ع ومن جملتها روايات زرارة واخيه وغيره ممن نظرائه فقوله كيف اصنع لا وجه له
لولا ما قلناه مما ظهر من الاخبار وفتاوى الاخيار وطريقة الرسول ص وعلي والحسن ع وغير ذلك من ان الجمعة الواجبة منصب

الامام مع انه ما كان مبسوط اليد بل كان يصلي خلف العامة تقية وجواب المعصوم بقوله صلوا جماعة لا زاله

حيرته فانه ماذا يصنع بيادي بانه كان لا يدري انه كيف يصلي وما كان يدري ان صلوته جماعة يكفي وانه كان

يعتقد زايدا على ذلك وانه لذلك كان يتحرك وانه بجواب المعصوم سكت وقنع ولم يقل بعده شيئا فبعد ملاحظة

الامور والامور الخارجية التي ذكرناها من الاخبار والفتاوى والاجماعات وطريقة الرسول والتابعين وغير ذلك كيف

دينه والمراد من الهلاك الموت لانه معناه ولان الظاهر في المقام ذلك لان المناسب للهلكة بمعنى التعليل

بترك الفريضة لا الاتيان بالواو الحالية والجملة الحالية مضافا الى النكرة في سياق النفي المفيد للعموم الاستغراقي

وسيما مع ملاحظة ازدياد كلمة شيئا ولان ترك عبد الملك لم يكن لفسقه بل لاعتقاد عدم الجواز جماعة وانه كان

لا يدري وكان غافلا بل عرفت ان تفسيق هذه الرواة باطل وغير جائز وظاهر الروايات ان المعصوم ما انكر عليه

حين ما قال فكيف اصنع بل اجاب باصنع كذا الظاهر في عدم مواخذته فيما مضى حتى في تفريع قوله كيف اصنع على

قول المعصوم حيث اتى بكلمة الفاء وقال فكيف يشهد انه على ما ذكرناه كما لا يخفى على المتامل الفطن لا يقال قوله صلوا امر

والامر حقيقة في الوجوب وظاهر في الوجوب العيني فلا مانع من ان يكون عبد الملك كان تاركها في عدم جواز الاكتفاء بالجماعة

لانا نقول قلت حقق في محله ان الامر الوارد في مقام توهم الحظر لا يدل على الوجوب بل لا يفيد ازيد من رفع الحظر المتوهم مع ان ما اشرنا

اليه من القراين في اتيانه بالواو الحالي والجمل الحالية والنكرة في سياق النفي قراين على ان الطلب ليس بعنوان الفرض

العيني على اي حال ومويدات لما ذكرنا سيما عدم التاييد وعدم الدلالة على نفي الحظر لكن لا تتم الدلالة على ما ذكرت سيما

بعد ملاحظة الاخبار الاخر والاجماعات والفتاوى وطريقة الحجج وغير ذلك ادنى ذلك كيف يبقى تامل وشك المويدات القوية

والشواهد العظيمة ما ذكرنا من ان زرارة ونظرائه كانوا يقرأون سورة الجمعة ويفهمون المعنى البتة بل احسن منا كانوا

يفهمون لقرب العهد من نزول القران وكونهم من اهل زمان الائمة ومع ذلك كانوا يتركون وعذرهم ما كان الخوف والتقية

كما قلنا في رواية زرارة ويزيد هنا ونقول اي معنى لقوله كيف اصنع وجواب المعصوم صلوا جماعة وسكوت الراوي

وقناعته مع كون تركه من جهة الخوف والتقية لا الاعتقاد بعدم كفاية الجماعة كما لا يخفى على من له ادنى تامل سيما على الحظ

قوله مثلك يهلك كذا فان مثله اولى بمراعات التقية والتحرز عن القتل ونحوه بالنسبة اليه ونحوه من الشيعة بل والائمة

فان الائمة ما قتلوا وما حبسوا وما اوذوا الا من جهة ان الشيعة بعضهم لم يراع التقية بل المعصوم اولى بمراعاة

التقية فكيف يعاتب الراوي الجليل ويقول مثلك يترك الجمعة تقية مع ان التقية موكولة الخوف وصاحبها شرعا بلا شبهة

مع ان تتبع الاخبار يظهر ان الائمة ما كانوا يرضون ان يفعل الشيعة ما يخالف منه تقية بل كثيرا كانوا لا يخافون ومع

ذلك كان الائمة يامرونهم بالتقية وان عدم خوفكم ليس بشيء بل لا بد من ان تتقوا فكيف يكون هنا الامر بالعكس مع

ان الخوف اشد والضرر اعظم هذا مضافا الى ان النكرة في سياق النفي لا مناسبة لها حاح اصلا مع ان قوله كيف اصنع معناه

على ذلك

على ذلك كيف اصنع من خوف العامة فاني اخاف منهم القتل ونحوه بالنسبة اليه والى غيره حتى بالنسبة الى الائمة مع ان

الجمعة منصب السلطان فاذا تركوا وصلوها عليهم ربما كان الخوف على المعصوم ايضا لان العامة كانوا يقولون هذا من امامهم

جزما فاذا كان معنى كيف اصنع المنع الخايف في فعل الجمعة من القتل ونحوه فكيف يجيبه المعصوم بقوله صلوا جماعة

فان الراوي كان يدري جزما ان صلوة الجمعة جماعة لا فرادى لانه من ضروريات الدين ولان ترك الجمعة تقية لا يكون

الا من جهة انها تصلي جهارا لا انها تصلي جماعة لا فرادى لا فيه فكيف يجعل المعصوم علاج خوفه فعلها جماعة بل

الجواب ان يقول صلوها في خبايا بيوتكم خارجين عن البلد في موضع لا يطلع عليه حكام بلدكم ولا امام جمعة

سلطانكم ولا احد من اهل السنة بل ولا احد من الشيعة ممن لم يكن على افواههم الاوكية بشرط ان لا يكونوا ممن

يتفقده المخالفون في جمعتهم ويتفحصون في احواله واوضاعه واين ذلك الجواب من هذا وكيف سكت الراوي

وقنع مع انا قلنا ان هؤلاء الرواة الاعاظم كانوا يقرأون سورة الجمعة ويعلمون طريقة الرسول والائمة ويرون

عنهم اخبارا كثيرة لا تحصى في ان الجمعة من الواجبات العينية بل امر عن المعصوم انه من ضروريات الدين وسمعوا بل

رووا التهديدات الهايلة في ترك الجمعة والتشديدات البالغة في فعلها وانها اشد الفرايض واوجب الواجبات فلو كان

كلهم او جمع منهم ممن لا يتفقده المخالفون وامكنه ان يصليها في موضع لا يطلع عليه احد منهم ولا من غيرهم ممن

لا يكون على لسانه الاوكية لكانوا يصلون البتة بل كانوا من غاية حرصهم في فعل الحق وطريقة الشيعة ونهاية شوقهم

في جريان احكامهم كثيرا ما كانوا يخالفون التقية الى ان صار على ائمتنا صلوات الله عليهم وعلى الشيعة ما صار فكيف

صار واهنا يتركون الجمعة مع تمكنهم منها وائمتنا صلوات الله عليهم امروهم بفعلها مع ان القطع حاصل بان

سلاطين اهل السنة وحكامهم جردوا سيوفهم على الائمة والشيعة وكانوا في غاية التفتيش والتجسس عن

معرفة اشخاص الشيعة وكيفية سلوك الائمة وسلوك الشيعة بان يظهر عليهم امر يشمون منه رايحة التشيع

والترفض والقول بامامة ائمتنا فبمجرد اشتمام ذلك كانوا يبادرون بالقتل او الحبس بلا فرصة وربما كان لهم جواسيس

كما لا يخفى على المطلع بل كانوا يقتلونهم بمثل ترك التكتف في الصلوة مع انه مستحب عند بعض العامة والمالكية منهم

لا يتكتفون ولا يستحبون لانه ليس مستحبا عند مالك بل ويقتلون برؤية الصلوة على مثل التربة الحسينية وامثالها

مما لا يمتنع منه احد من فقهائهم ولا يعدونه مكروها وائمتنا بالغوا في التقية في امثال هذه الامور حتى صرحوا بانه

لا يقبل امثال هذه منكم وانكم كانوا يقبلونه من انفسهم ويفعلونه من غير نكير فاذا كان حال امثال هذه الامور كذلك

فما ظنك بمثل الجمعة التي هي من مناصب السلطنة وشعاير السلطان مع ان من مع ان فعلها مشهد الجماعة ويقتضي

الشهرة بل الصيت والانتشار وشدة الاشتهار كما هو مقتضى عادة الاعصار والامصار واشد من هذا ان الشيعة

في ذلك الزمان كانوا مخلوطين مع العامة بحيث ان الاب كان شيعيا والام سنية او الابن سنيا او بالعكس والاخ شيعيا

والاخ الاخر سنيا وابن العم شيعيا وابن العم الاخر سنيا وقس على هذا وفي امثال زماننا في العراق وامثاله

مما هو تحت سلطنة اهل السنة والرعية غالبهم او كلهم شيعة والتقية كانت ان تكون مرتفعة فيها لحسن

سلوك حكام اهل السنة فيها وغيرهم من اهل السنة وعدم خوفهم من اهل السنة ونهاية الفهم بسلطان الشيعة

وغيرهم من الشيعة وحبوهم ومع ذلك من المحال ان يصلوا الجمعة فما ظنك بزمان الائمة وشدة خوف سلطانهم

سلاطين العامة من الائمة ومن الشيعة وشدة بغضهم ونفرتهم وتحذرهم منهم واحتياطهم من جهتهم

نعم ربما امكن صدورها من بعضهم في بطون البيوت وخبايا المواضع على سبيل القلة على سبيل الاطمينان

وعدم خوف ضرر اصلا ولهذا قال مثلك يهلك والحال انه لم يصدر منه فريضة الجمعة اصلا ورأسا فقال كيف

اصنع مع انها منصب الامام او من نصبه كما كان طريقة الرسول وعلي والحسن في قصرهم فعلها على المنصوب

من قبلهم فلو كان يجوز لغير المنصوب لكان القصر على المنصوب حرا ما وهم معصومون من الصغاير فضلا عن

الكباير فضلا عن اكبر الكباير الى غير ذلك مما ظهر عليك من انه منصب المعصوم بلا خفاء كما ان الشيعة سألوا

الائمة عن صورة وقوع التنازع بين الشيعة في الحقوق مع كون رفعه منصب القاضي والقاضي منصوب المعصوم

لان القضاء منصبه فاجاب من نظر في حلالنا وحرامنا وعرف فاني جعلته قاضيا عليكم فتحاكموا اليه فمن هذا

صار كل فقيه منصوبا منهم لكن في المقام جوزوا فعلها خلف كل عادل من غير نصب وما قالوا جعلته منصوبا ولا

لا وجبوا فعلها خلفه بل جوزوا الفعل كما عرفت وظهر ذلك من اخبار اخر مثل احب للرجل ان لا يخرج من الدنيا الا ويتمتع

ولو مرة وان يصلي الجمعة ولو مرة كما قال في هذا الخبر مثلك يموت ولم يصل فريضة الظاهر في انه ان صلى فريضة كفى وانه

كان يقول كيف يترك هذه الفريضة ولو مرة وقال زرارة حثنا ابو عبد الله على صلوة الجمعة الى اخر الحديث على حسب ما عرفت

الى غير ذلك مما عرفت وستعرف ومما ذكرنا ظهر فساد استدلال هؤلاء على عدم اشتراط الامام او من نصبه بالصحاح الدالة

على ان الجمعة فريضة على كل احد سوى الصغير والمجنون ومن كان على راس فرسخين وغيرهم ممن هو مستثنى منها اذ عرفت

ظهورها في كون الجمعة منصب الامام او منصوب منه بوجوه من الدلالة ومع ذلك يقولون ان اراد والان الائمة طلبوا من

الرواة وساير الشيعة فعل الجمعة بعنوان الوجوب العيني ففيه انهم كيف الزموا على كل واحد من الشيعة ان يحضروا من

جميع الاطراف الى فرسخين ويجتمعوا على امام لهم غير معين ويستثنوا خصوص من استثنوا مع انهم اوجبوا على المستثنين

منهم ايضا اذا حضروها سوى قليل منهم مع ان معظمهم ممن يتفقده المخالفون سيما زرارة راوي هذه الصحاح فكيف

يمكنهم مع ذلك ان يدعوا الامام المنصوب من قبل السلطان ويقبلوا على امام عادل غير معين من الشيعة من جميع الاطراف

ويصعد المنبر في هذا المشهد العظيم ويخطب على طريقة الشيعة ثم ينزل ويصلي على طريقتهم فانهم لو فعلوا ذلك مرة لثار

فتنة عظيمة ومقتلة شديدة يبقى صيتها الى يوم القيمة ولا يكاد يبقى ذرية من الشيعة بل ويهم السلطان والحكام

بقتل ائمتنا

بقتل ائمتنا ايضا او حبسهم واذيتهم ولا يمكن الشيعة صلوة واحدة بالنحو المذكور فضلا عن لزوم فعلها في كل جمعة

لنهاية تشديدهم وخصوصا ان يصلوا بطريقة الشيعة وخطبة الشيعة وترك بدع العامة على حسب ما ورد في

صحاح اخبارنا ومعتبراتها ايضا فجميع هذه الاخبار الكثيرة لم يتعرض واحد لذكر الشرايط المسلمة واكتفوا بان الجمعة

واجبة على كل شخص ونفس وجوب الجمعة من بديهيات الدين ولا يحتاج الى الشرايط وكون الشرايط عند الشيعة اجلى من نفس

وجوب الجمعة حتى انهم احتاجوا الى معرفة نفس الوجوب ولم يحتاجوا الى معرفة الشرايط فيه ما فيه مع ان كون شيء شرطا

في وجوب الجمعة فرع معرفة وجوب الجمعة جزما وان بنوا على ان المقام في هذه الاخبار لم يكن مقام الحاجة ولذا لم يذكروا الشرايط

وتاخير البيان عن غير وقت الحاجة جائز مع ان الرواة في اوقات اخذ هذه الاحاديث كانوا في المدينة بطريقة الشيعة خلف

الامام منهم لا شك فانه كان معطوعا بعبادة مثل الكوفة ايضا على النحو الذي ينبغي الجهار والاشتهار وعدم اطلاع اهل

السنة الشيعة وحكامهم وامامهم وقضاتهم ورؤسائهم او واحد منهم بل وعدم اطلاع من لم يكن على لسانه الاوكية سيما على

الوجه الذي ذكر في الصحاح من حضور جميع الشيعة من جميع الاطراف الى فرسخين وغير ذلك مما اشرنا فيشانه على هذا الوجه

لا يستدلهم اصلا لعدم الدلالة على عدم اشتراط شيء اصلا فضلا عن الامام او المنصوب فان قلت وجه استدلالهم

ان المستفاد من الصحاح وجوب الجمعة على كل احد ولم يعذر فيها سوى غير المكلفين والمرأة والمسافر ونحوهم ممن ذكره

في تلك الصحاح ولم يذكر فيها ولا في غيرها معذورية من لم يكن عنده الامام او من نصبه فلا جرم يكون داخلا فيمن يجب

عليه في هذه الصحاح قلت لا شك ولا نزاع في وجوبها عينا على كل واحد واحد من المكلفين من الكفار والمسلمين

وانه مما علم الجميع من بديهيات الدين وان ذلك الوجوب انما هو بشرطه وشروطه لا خاليا عن الشروط فان ارادوا ان

الوجوب المذكور في هذه الصحاح هو الوجوب بهذا المعنى فلا شك في دخول من لم يكن عنده الامام ولا المنصوب في

هذه الصحاح وغيرها من الاخبار وان ارادوا الوجوب الخالي عن شرطه فلا شك في عدم دخول احد من المكلفين في هذه

الاخبار ولا شك في ان المراد في هذه الاخبار ليس هذا الوجوب لانه خلاف ضروري الدين وان ارادوا الاعم من الخالي ومن

الشروط فلا شك في ان العام يشمل الخاص ومع ذلك هو ايضا فاسد بالضرورة وان ارادوا مطلق الوجوب اي القدر بين الخالي

ومع الشرط بمعنى اللا بشرط فلا شك ايضا في شمول العام الخاص ودخوله في العام وعدم خروجه عنه فلا وجه لاستدلالهم اصلا

مع ان كون وجوبها مشروطا بالشرط من بديهيات الدين والبداهة تصرف اللفظ والمتبادر الى المشروط فان

قلت ربما يكون من نظر الائمة في هذه الصحاح اظهار نفس الوجوب من حيث هو هو من دون نظر وملاحظة الى ما ادعت كما

انا في امثال زماننا نقول الجهاد من جملة الواجبات بل من اشد الواجبات واعظمها وليس مرادنا سوى كونه من الواجبات وان كان

مشروطا بحضور الامام وغير ذلك ونعرف ذلك وربما نقول ايضا ليس على المرأة جهاد ولا على الطفل وامثال ذلك ومع ذلك ليس مرادنا

نظرا الى اشتراطه بالامام وغيره اصلا مع ان الاصحاب استدلوا بالعام الحدث والفصل بان الاطلاق على الاتحاد والاصل

عدم التقييد فبنا على هذه الصحاح على ظواهرها من كون المراد من الوجوب هو اللااشتراط المذكور يظهر ان المراد الوجوب المطلق
غير مقيد بشيء فيجب مطلقا على كل فرد فرد من المكلفين الا في صورة انعدام شرط من الشرائط الثابتة المسلمة قلت
وجوب فعل المطلق انما هو في مقام تحقق الطلب المطلق والتكليف بفعل وعدم تجويز تركه فكون المقام مقام الحاجة
جزما وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز جزما بالبديهة وفاقا من الشيعة واهل السنة جميعا وقد عرفت ان الرواة
ما كانوا المخاطبين بهذه الصحاح قطعا ولا كلفوا بمضامينها جزما فلم يكن وقت صدور هذه الروايات وقت حاجتهم
وان بنيت على ان وقت صدور الشرائط كان من اوقات حاجتهم فهو فاسد ايضا جزما بالبديهة لانه كان وقت صدور
تلك الروايات ولان الرواة رواة تلك الصحاح او معاصري رواة تلك الروايات والمعصوم ع في الكل كذلك ومع ذلك معلوم ان جميع
ازمنة جميع الائمة المعصومين ع كان الحال حال وقت صدور تلك الصحاح سوى زمان سلطنة علي والحسن صلوات الله
عليهما بل كلما طال الزمان اشتد التقية بحدوث اساسات في المذهب وتعصبات وحميات وضلالات لتصحيح قتل الشيعة
واذيتهم الى ان آل الامر الى استحلال فروج نسائهم واسرهن وتملكهن وكذا اسر ذكورهم وتملكهم عجل الله فرجهم بظهور
امامهم ومن على المستضعفين بتركة انتقامهم وبحجتهم عليه وحقه على جميع خلقه امين بل انا نقول علانية العموم
وانتم استثنيتم حال فقدان شرط من الشروط المسلمة الثابتة من الوجوب المطلق والمطلق لا عموم فيه جزما والعموم
الذي يحصل فيه انما هو بعموم الطلب وعدم تجويز الترك في المقام اذ لا عموم جزما في مقام تقرر حكاية الوجوب كما نقول
اكرم هذا الشاهد او انصر الواجبات او انه واجب والمثال ذكره فان الوجوب وان تعلق على طبيعة الا انه لم يعلم بعد ان الجهاد
ما هو او انه اي شرط له كما لم يعلم ان الوجوب ايهم مطلق الوجوب او مشروط او القدر المشترك على حسب ما عرفت
ان تعلق الوجوب والفرض بالجمعة من بديهيات الدين كما اعترف به المصنف وان وجوبها على جميع المكلفين الا من استثني النزاع في
ان صلوة الجمعة ما هي على القول بان الفاظ العبادات حقيقة في خصوص الصحيحة المستجمعة لجميع شرائط الصحة اذ لا شك
وبديهي الدين ان المستجمعة لجميع الشرائط المعتبرة واجبة على جميع المكلفين من الكفار والمسلمين سوى المرأة والمملوك
وغيرهما ممن استثني في تلك الصحاح او ان مجموع الشرائط المعتبرة ما هي على القول بانها اسامي للقدر المشترك بين الصحيحة
وغيرها ولا نزاع في اشتراطها بشروط كثيرة انما النزاع في شرط واحد وهو الامام او من نصبه والنزاع مشهور معروف والقولان
ايضا مشهوران معروفان مذكوران في كتب الاصول محتاج الى الترجيح والدليل وقد ذكرنا ادلة الطرفين في الفوائد الحائرية
والعبادات من التوقيفيات الثبوت قطعا وهي وظيفة الشرع جزما موقوفة على بيانه بلا شبهة وسلم عند الفقهاء حتى عند
هؤلاء والمستدلين فما لم يثبت ماهيتها كيف يمكن التمسك باطلاقات تلك الصحاح وعموماتها وان فرضنا كون المقام
فيها مقام الحاجة وقد عرفت انه ليس كذلك جزما فان الاستدلال بالمطلق فرع معرفة المطلق وكذا الاستدلال بالعام
فرع معرفته مع ان العموم لمحل النزاع ان عموم تلك الانواع فيه جزما كما عرفت اذ النزاع في ان الوجوب مشروطه وشروطه او

والحاصل مطلقا

والحاصل ان الدلالة ان كانت على اصالة عدم الشرط فلا دلالة فيها للاخبار فيها كما ستعرف وان كانت من الفاظها
فاما مطابقية او تضمنية او التزامية والاولتان منتفيان بالبديهة والثالثة لابد فيها من اللزوم عقلا او عرفا والاول
منتف بالبديهة فكذا الاخر لان المراد من وجوب الجمعة في هذه الصحاح ان كان وجوبها من دون ملاحظة كونها مشروطة ام لا
كما هو الاصل والظاهر والسالم من المفاسد التي عرفتها وستعرف فعدم الدلالة بديهي فضلا عن ثبوت اللزوم العرفي وان كان
وجوبها بشرط عدم شرط وبقيد ومع ملاحظة فالدلالة واضحة الا انه فاسد بالبديهة لان كونها مشروطة من جملة البديهيات
مضافا الى الاجماع وان كان وجوبها بشروطها فعدم الدلالة ايضا من البديهيات اذ كونها مشروطة بشروط كيف يستلزم ان
لا يكون الامام او من نصبه من جملة تلك الشروط مع انه ايضا فاسد اذ ليس فيها تعيين شروطها بالبديهة والتعيين خلاف الاصل
وكونها مشروطة بشرط في الخارج لا يستلزم ارادتها في كل عبارة وقع فيها اسمها بالبديهة اذ كثيرا ما نسمع الفريضة
اليومية وامثالها ولا يخطر ببالنا كونها مشروطة ام لا بل كثيرا ما نسمع الملزومات ولا يخطر ببالنا لوازمها الظاهرة مثلا
نسمع الثلاثة ولا يخطر كونها طاقا ... واين اللزوم العرفي ايضا لا شبهة في ان الحكيم تكلم على وفق ما اقتضاه
المقام فظهر ان المقام ما كان يقتضي ازيد مما ذكره فان بنيت الامر على ان المقام كان يقتضي ان يبين ان الجمعة واجبة
على جميع المكلفين من دون نظر الى حكاية الاشتراط ام وان الشرط ما ذا فالامر كما ذكرنا بل لابد من ان يكون الامر كذلك فاذا
علم التقدير وحرمة التعدي عما ذكره المعصوم ع والمفاسد التي ترد على الشقين الاخيرين وان بنيت على ان مقتضى
النظر كان امر الاشتراط ايضا فظاهر الصحاح عدم الاشتراط بالشروط المسلمة ايضا وهو بديهي الفساد والقول بان الاتيان مما هو
ظاهر عدم الاشتراط على الاشتراط بديهي الفساد فان قلت ظاهرها وان كان كذلك الا انه لابد من الحمل على خلاف الظاهر
حتى لا يلزم المفاسد بالبديهة وبعد ما ثبت من الادلة خلاف ظاهر هذه الصحاح نخرج بذلك الثابت عن ظاهرها الظاهر بعد
ثبوته وتعيينه وذلك ان كل شرط دل الدليل على اعتباره يحمل الصحاح عليه ويجعل قيدا لهذه الصحاح وقيدا خارجا عنها لا بحكم
قيلا وقيدا خارجا عنها فمن هنا ظهر اللزوم العرفي قلت ما ذكرت فساده مترتب على فساد ذلك لانه موقوف على كون
معنى الحديث هو الوجوب على المكلفين من غير شرط من الشروط وقد عرفت فساده بالبديهة او ان يكون معناه الوجوب بشروط
ويجعل تلك الشروط مقيدة بانها التي تظهر من جانب الاخر لا غير وقد عرفت فساده فضلا عن زيادة القيد الذي زدته
وليس منه في الصحاح عين ولا اثر بل ظاهر عبارة الصحاح ليس الا الوجوب من غير شرط فكيف يدل الشيء على ضده
واعجب منه ان تزيد عليها الضد الاجنبي الاخر بل عرفت ان ظاهر الصحاح ليس الا الاجمال الا وانه ما ذكرت فرع
الوجوب فيهما انما هو بالنسبة الى حصر عدد الشروط حتى يجعل الموضع الذي لم يثبت شرطيته من حيث خلافا في العموم
والعموم فرع اداة تدل عليه والوجوب على كل مكلف من المكلفين لا نزاع فيه انما النزاع في الشرط بين المقايسين فرقيانه

على من له ادنى تدبر ومع ذلك نقول انت جعلت الوجوب غير مطلق بل مقيدا بقيد شروطها فكيف بقي بعد ذلك عموم وان جعلت المراد
الوجوب من غير شرط فعلى الاحتمال الوسطي لم احتجت الى ... ثبت شرطه ... كل من لم يثبت ... الوجوب من غير شرط ام
فقد عرفت انه فاسد بالبديهة اذ بمجرد استماع ان الجمعة واجبة نجزم ان وجوبها مشروط بشروط بالبديهة فان قلت علمنا من الخارج بان
وجوب الجمعة مشروط بشروط بالبديهة لا يقتضي ان يكون مراد المعصوم ع في هذه الاخبار حتى نقول لا عموم فيها فيقع المستدل لانه
مقيد بقيد شروطها في الجملة فلا يكون عاما بالنسبة الى فاقد الشروط فضلا ان يتحقق اللزوم العرفي قلت ان اردت ان المراد
الصحاح ان الجمعة واجبة من دون شرط فقد عرفت فساده بل هو كذب صريح ومع ذلك لا يناسب الاستدلال لانه لا ينفع الاحتمال
فضلا عن هذا الاحتمال الفاسد بالبديهة وان اردت ان المراد وجوبها من دون ملاحظة كونه مشروطا ام غير مشروط
فهو بعينه الاحتمال الاول الذي ذكرناه وذكرنا انه الحق من وجوه كثيرة فما وجه الاستدلال ومن اين يتحقق اللزوم العرفي و
البناء على ان الوجوب ضمنا طلبي طلبوا ابتداءا منهم الاتيان بالجمعة ولما لم يذكر الا ان او من نصبه علمنا انه ليس بشرط لعدم
جواز تاخير البيان عن ... فاسد بالبديهة كما عرفت من ان مضمون هذه الصحاح غير خطاب الى الصادرين منهم ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة الحاضرين
الشروط المسلمة ان جعلنا وقت الخطاب وقت الحاجة مع ان السيد عن الحرجين ما حاجة تاخير البيان عن وقت الخطاب ايضا وان قلنا
ان وقت الخطاب لم يكن وقت الحاجة فلا يمكن الاستدلال لعدم تحقق اللزوم العرفي مع ان ارجاع الوضعي الى الطلبي محتاج
الى القرينة فان قلت لعل وقت صدور الاجابة الدالة على الشروط المسلمة كان وقت الحاجة قلت فاسد بالبديهة لانها
الرواة والمروي عنهم بالنسبة الى الصحاح مع ان جميع ازمنة الائمة المعصومين ع كان الحال حال وقت صدور تلك الصحاح
سوى زمان سلطنة علي والحسن ع بل كلما طال الزمان اشتد التقية لحدوث اساسات في المذاهب وتعصبات وحميات و
جنايات لتصحيح قتل الشيعة واذيتهم الى ان آل الامر الى استحلال فروج نسائهم واسرهن وتملكهن وكذا اسر ذكورهم وتملكهم
وايضا لم يوجد بلسان في الشروط حتى نقول لذلك كان وقت الحاجة بل الشروط ثبت متفرقة من احاديث متفرقة و
كل حديث منها تضمن بعض الشروط فظهر ان المقام فيه كان يقتضي ذكر ذلك خاصة دون باقي الشروط فلعل الامام
او من نصبه كان من جملة الباقي فمن اين يتحقق اللزوم العرفي حتى يستدل به على انه لو تم ما ذكرت لكان الدليل هو احاديث
الشروط خاصة فكيف يجعلون الدليل هو احاديث الشروط فقط عن الصحاح لان شرط الواجب فرع وجوبه مع ان مضمون
الصحاح ليس الا ما لا نزاع فيه كما عرفت على انه ان اردت ان احاديث الشروط تضمنت انما الامر القائل في شرط فمعلوم ان
اثبات الشيء لا ينفي ما عداه فمن اين يتحقق اللزوم العرفي وان اردت ان كل حديث منها تضمن نفي شرطية غير ما تضمنه فلا شك
في فساده مع انه على هذا يلزم التدافع بين هذه الاحاديث وتخصيص كل واحد بالاحاديث الاخر يوجب التخريب وتخصيص
المحقق فتجد فان قلت لو كان ما ذكر شرطا ايضا لاقتضى المقام ذكره قلت الملازمة ممنوعة الا في مقام الحاجة ولا
الفعل لا نزاع الى الصحاح لو لم يذكر فيها الشروط مع ذكر الوجوب وكذا الحال في احاديث الشروط وعرفت ان زمان الائمة ما

كان

كان يمكن تحقق مضمون الصحاح فان قلت اذا كان مضمون الصحاح ما كان يمكن التحقق في زمانهم ع فاي فائدة في ذكرها
قلت ما اوردت من هذا الاعتراض ان اردت اثبات ان هذا المضمون كان يتحقق في زمانهم ع فاي عاقل يجوز هذا حتى
يبني اثباته لما عرفت من بداهة عدم امكان التحقق وبعد البداهة كيف يتوهم الا اعقل من وجه مع ان مقتضى هذه الصحاح
وجوب الجمعة من دون الشروط المسلمة فيه فساد من جهة اخرى بالبديهة فاي فائدة في ذكر هذه الصحاح التي ظاهرها فاسد بالبديهة
فاذا كان الصحاح موافقة للحق كما ذكر فانت تقول اي فائدة في ذكرها فاذا كانت مخالفة للحق يصير الانكار والاستغراب اشد
ثم اشد فكيف تمضي من هذا مع مخالفته للحق والاصل والظاهر وغير ذلك وتتعجب منها اذا كانت موافقة للحق والاصل والظاهر وغير ذلك
مع انا نقول ربما كان الفائدة فيه هي الفائدة في ذكر الاحاديث الدالة على وجوب الجهاد مع كونه في غاية المبالغة و
فيه وذكر الاحكام الكثيرة التي اشتملت كتب الفقهاء منها كما اشتملت كتب الاحاديث بمثلها او من غيرها مما هو مختص بالامام او نائبه الخاص
وقد ليس بمعروف بل كثير يذكرون من خواص النبي والائمة ع ويطوون في الكلام وايضا ربما كان الفائدة دفع الطعن من العامة عنهم وعن الشيعة
بانهم يتركون الجمعة كما شاهد انهم في الاعصار والامصار كانوا يطعنون عليهم وايضا ورد عنهم ع ان احاديثنا فيها محكم كمحكم
القران ومتشابه كمتشابه القران وايضا ورد عنهم ع ان احاديثنا صعب مستصعب لا يتحمله الحديث الى غير ذلك من امثال ما ذكر
فاي فائدة في ذكرها مع انك تعلم يقينا ان زرارة وظرائفه قد اكثروا من ذكر هذه الاحاديث ومع ذلك كانوا تاركين صلوة
الجمعة فاي فائدة في ذكرها وبالجملة ان كان مرادك اثبات اللزوم العرفي بقولك اي فائدة فيها فلا يخفى فساده وان كان
مرادك غيره فاي فائدة في اعتراضك مع ما عرفت ما فيه من المفاسد الشنيعة فان قلت يجوز ان يكون الوجوب بالنسبة
الى الرواة واصحاب الائمة ع بل بالنسبة الى من عكسه مضمون الصحاح فتكون واجبة على من عكسه ولا عكسه الا تحقق جميع
الشرائط ومنها عدم التقية فلابد ان يذكر المعصوم ع جميع شرائطها ولم يذكر الامام او من نصبه اذ لو ذكر لوصل
الينا ولم يصل فلم يذكره فلا يكون شرطا قلت ان اردت الاحتمال فلا يناسب الاستدلال مطلقا وان ادعيت الاستدلال
فلا يناسب الاحتمال بل لابد من اثبات هذا من الصحاح ودونه خرط القتاد فكيف ثبت اللزوم العرفي لانا نقول ان
اردت ان الوجوب في هذه الصحاح هو اللااشتراط مع قطع النظر عن الشرائط نفيا واثباتا كما هو الحق ومقتضى تلك الصحاح
لا ربط له بما ذكرت فضلا عن ثبوت اللزوم العرفي وان اردت الوجوب بشرط عدم الشروط فقد عرفت فساده بالبديهة وان اردت
الوجوب بشرط وجود الشروط فقد عرفت فساده ايضا من وجوه متعددة وان كان بناؤك على ان الفائدة ما هي
فقد عرفت شناعته وسقوطه بشبهة واحدة كيف مع انه ربما كان بعض الشروط لا يصل الى راوي الصحاح او راوي حديث
الشروط بل لعله لم يصل الينا لانه كان ... على انه من اين ما ذكر لو وصل او ذوقت من الائمة وان الامام او
نصبه ليس بشرط وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود بالبديهة اذ لعله ... انه لم يصل جميع الاحكام الصادرة

السنا لانه ترك وذهب كثير من الاصول والكتب والقول بانه اذا لم يصل فالاصل عدمه ويرجع الى الاصل عدم الشرط الذى
تسدل فى مشروحا مبسوطا فانظر علمان بجميع ما ذكرته وارد فى طرف الظهر ايضا لان ما دل على وجوب الظهر تمام
بلا شبهة وكثير بل متواتر كما سيجئ الاشارة الى بعض منها مع ان الظهر هو الاصل والجمعة تحتاج الى الشروط كما
ظهر من عبارة المقنعة ايضا فقها انهم اتفقوا عباراتهم فى ذلك فتم هذا الكلام مع قطع النظر عن الاجماعات المتواترة والاخبار
المتكاثرة والشواهد القطعية التى مضت وسيجئ ايضا بل لم يوجد شرط من شروط الجمعة تحقق غير هذه الاجماعات و
الاخبار وغيرها فان قلت اخبار الجمعة اخبار يفسر بعضها بعضا والاحاديث الدالة على طلب الجمعة كثيرة فلا
ان تكون بشروطها الثابتة لا المحتملة لان التكليف فرع الثبوت لما عرفت من وجوه كثيرة فتم مجمع عليه
اصرح فى الدين قلت التفسير فرع الاجمال ولا اجمال فيها ولا اجمال عليه على ما هو الظاهر منها وهو الحق كما عرفت مع
على الصورتين الفاسدتين تحقق الاجمال الا انك عرفت المفاسد مضافا الى ان البناء على الاجمال مفسدة اخرى لان
البناء على الاجمال مع عدم الاجمال غير مامنه واعجب من ذلك ان يجعل ذلك مناط الاسد لا الجمع ولك تقول ما دل
على طلبهما من الزوايد غيره ظاهره الاستحباب كما عرفت فكما يصير محتملا فى كون المراد من الصحاح طلب الجمعة منهم عند التمكن
كذا يصير مبينا فى ان المراد منها عدم الوجوب العينى فيكون المراد من الوجوب فى هذه الصحاح معناه الحقيقى وهو القدر
المشترك بين العينى والتخييرى والكفائى وغيرها فان الوجوب ~~فى هذه الصحاح معناه الحقيقى~~ وهو العينى فرد من مطلق
الوجوب لا عينه كيف والتخييرى والكفائى والموسع والمضيق كل واحد واحد وجوب حقيقة لا مجازا انما مطلقه ينصرف
الى العينى لانه الفرد الكامل فكون الوجوب فى هذه الصحاح مستعملا فى معناه الحقيقى والموضوع له الواقعى اولى من
الحمل على ما دل على الاستحباب على الوجوب العينى سيما مع ما فيها من القرائن الكثيرة الواضحة على ما عرفت وان الذى
من الكثرة مضافا الى ما عرفت من ان ما دل على الاستحباب معتبر ومبين ويؤيد الحمل المذكور ما ورد فى الصحيح
من ان الجمعة واجبة على خمسة فما زاد ولا شك فى ان وجوبها على الخمسة والسبعة تخييرى كما عرفت وستعرف فما زاد
عن السبعة عينى فظهر ان الوجوب يستعمل فى معناه الحقيقى فلم لا يجوز ان يكون جميع الاحاديث كذلك بل وكلام الفقهاء
ايضا على انا نقول كما يجوز ان يصير الصحاح مبينة لما دل على الاستحباب والطلب وهو مبينا لها فان المراد
منها طلبها مع ما عرفت من الشرايع والمفاسد كذا يجوز ان يكون الامر بالعكس فترجيح احدهما على الاخر لا بد
من مرجح حتى ما قد ذكرنا من الاجماعات والاخبار والاعتبار والاثار واحد منها من واحد منها يكفى فى مقام الترجيح فضلا
عن جميعها وحض فى فعله فاطلق باجتماع الجمعة فان قلت صحيحة ابن مسلم ظاهرة فى الطلب وجوبا حيث قال من ترك ثلث جمع متوالية
طبع الله على قلبه قلت اى فرق بينه وبين قوله فرض الله الجمعة او الجمعة واجبة الى ان الواجب يكون على تركه العقاب

ويعرف بالتاريخ وكيفية بعث السرايا وكيفية اعطاء الامان

مطلقا على حسب ما عرفت مع انك عرفت ثبوت هذا الواحد ايضا من الاجماعات المتواترة مع ان الواحد منها كان يكفى وكذا الحال
من الاخبار المتواترة والمتكاثرة مع ان الواحد منها يكفى ومن طريقة الرسول والائمة مع ان الواحد منها يكفى ومنها
الشواهد الاخر التى عرفت وستعرف فان قلت يظهر من بعض الاخبار ان صلوة الجمعة فى استعمال الشارع كانت
اسما للركعتين بجميع الشرايط خارجة قلت اى فرق بين لفظ صلوة الجمعة وبين لفظ الركعتين فيما ذكر لان لفظ الركعة او الركعتين
من الفاظ العبادات التى وقع النزاع فيها انها هل هى اسامى لخصوص الصحيحة او الاعم فالمراد من الركعة والركعتين هل مجرد
الاركان والاجزاء المخصوصة اعم من كونها صحيحة بحسب الشرع ام المراد الاجزاء المخصوصة الصحيحة شرعا مع ان بعض المحققين عبارته
صريحة فى ان الاركان المخصوصة الخالية عن الامام او من نصبه الواقعة بهيئة الجمعة ليست بصلوة الجمعة حقيقة جزما
بل فعل حرام لغو غصب منهم وتسمية الخصم بصلوة الجمعة لا تصير حجة له وحجة على خصمه ان لا مشاحة فى الاصطلاح
والعبرة انما هى بمراد الشارع جزما فكيف يكون بلا امام او من نصبه لا شبهة فى كونه صلوة الجمعة التى ارادها الشارع واما الخالى
عنه فلا يعلم كونه داخلا فى مراد الشارع والدخول لا بد من ثبوته والثبوت اما من الاجماع فقد عرفت النزاع فى الفاظ العبادات
عموما وفى خصوص المقام خصوصا مع وجود هذين النزاعين العظيمين المعروفين فكيف يتاتى دعوى الاجماع واما من التبادر
من اللفظ الخالى عن القرينة والمتبادر هو الصحيح شرعا وغير المستجمع لشرايط الصحة يصح سلب اسم صلوة الجمعة او الركعتين
المراد له عنه وهما حجتان على المستدلين بالصحاح اذ عرفت ان لا نزاع فى وجوب المستجمع لجميع الشرايط على جميع المكلفين من السلاطين
والكافرين واما النزاع فى المراد من اللفظ فان قلت لا شبهة فى انه يطلق ويستعمل لفظ الجمعة والركعتين على ما يفعلون فى
زمان الغيبة ويستعمل فيه قلت الاستعمال اعم من الحقيقة بل عند بعض المحققين انه راجح فى المجاز فان قلت
التبادر من اللفظين فى امثال زماننا هو الخالى عن الامام والمنصوب قلت التبادر لغا هو مع عدم قرينة اصلا فلما يسبب العلم
بعدم وجود الامام ع والمنصوب خاصا فهم هو من جهة قرينة فلا عبرة به اصلا ولذا لو فهم الخالى عن ذلك مع ان الواقع مع الامام او المنصوب
لا شك فى كونه صلوة الجمعة فظهر ان الفهم من جهة القرينة لا من مجرد اللفظ مع ان تبادر كل قوم دليل الحقيقة عندهم فكيف ينفع
فى كلام الشارع مع ان المستدلين رايهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية حتى فى كلام الصادقين ومن بعدهما من الائمة مع ان الحقيقة
الشرعية على القول بثبوتها فانما هى فى موضع يكون عند جميع المتشرعة حقيقة لا فيما وقع نزاع المتشرعة فى انه حقيقة عندهم
ام لا او انه حقيقة فيما ذا فاذا لم يثبت عند كونه حقيقة او فيما ذا حقيقة فكيف يتاتى ان يكون ذلك الوضع المعلوم الحقيقة
الثابتة من الشارع لا من غيره فان دعويهم وتسليمهم فرع الثبوت وفى خصوص الثابت بلا شبهة كما لا يخفى على المطلع وكيف
يمكن دعوى ثبوت الوضع والحقيقة عند المتشرعة مع ما عرفت من النزاع بين مضافا الى ان فقهائنا ادعوا الاجماع على اشتراط
الامام ع او منصوبه بل فى الفقهاء اتفقوا فى القول والفتوى ومع جميع ما ذكر دعوى ثبوت الحقيقة عند المتشرعة فيما فيه
وليس فى الصحاح ولا غيرها ان كل ما يطلق عليه لفظ صلوة الجمعة او الركعتين باى اطلاق فى اى عرف يكون واجبا حتى يتاتى لهم

ازاكان

تعدد التواتر

الاستدلال مع قطع النظر عن المفاسد السابقة لما نعرفه من الاستدلال بلا شبهة فان قلت بعض الاخبار ظاهر فى
عدم اشتراط ما ذكرتم مثل قوله فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا امهم بعضهم وخطبهم قلت لا يظهر بعد انه حديث وكلام الامام ع
وصرح المحققون بان كلام الصدوق فى الفقيه مخلوط مع الحديث بحيث يشتبه على الغافل غير المطلع فيتوهم كونه
حديثا او تتمة الحديث وصرح الفاضل المحقق مولانا مراد التفرشى محشى الفقيه ان ما ذكر انما هو كلام الصدوق وليس
تتمة الرواية ويؤيده ملاحظة نفس الرواية والتامل فيها وفى ما بعدها حيث قال وقال ابو جعفر ع مع ان الظاهر انه ما رواه
او لو كان عن ابى جعفر فظهر ان ما ذكره بعده كان من نفسه مع انه هو لا المستدلين يا فشون فى دلالة الجملة الخبرية على
الوجوب ويقولون هى اعم منه ومن قال بظهورها فى الوجوب لا يقول به فيما نحن فيه لانه كون صريحها النبى ص والتابعين وساير الخلفاء
نصب الامام والقضى فى منصوبهم على حسب ما عرفت مضافا الى الاخبار المتواترة والاثار المتظاهرة الدالة على كونها منصب
الامام ع او من نصبه فاذا كان المراد فى هذا المذكور انه اى شخص يكون من السبعة بامامهم ويخطبهم لا جرم يكون هذا فى مقام
دفع توهم الحظر وانه لا مانع من ذلك ولا يلزم وجود المنصوب فيكون التبادر منها دفع ذلك التوهم وانه لا مانع من ذلك لا انه لا بد
لا ريد لكن ليس بالظهور فى المطلوبية كما هو احد الاحوال فى الامر الواقع فى مقام توهم الحظر راجحا فى محله ان الامر الواقع فى هذا المقام
لا يفيد ازيد من دفع توهم الحظر فما ظنك بالجملة الخبرية بل على القول الضعيف من ان الامر فى ذلك المقام ايضا باق على الوجوب لانهم
ان الجملة الخبرية ايضا كذلك لان المراد فى ذلك المقام لو كان الوجوب لكان المناسب التوضيح التام دفعا للتوهم دفع التوهم
لا الاتيان بما هو اخفى دلالة من الامر الواقع كما هو غير خفى هذا مع ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايع المتعارف وقد عرفت ان
الشايع المتعارف فى زمان الرسول ص الى زمان صدور هذه الروايات كان المنصوب مع ان هذا المطلق مقيد بقيود كثيرة كما عرفت
فى بحث شرايط الامام كما ان سبعة ايضا مقيد بقيود كثيرة وكذا الخطبة والعجب من هذا انهم يستدلون بصحيحة منصور عن الصادق ع
انه قال يجمع القوم يوم الجمعة اذا كانوا خمسة فما زاد فان كانوا اقل فلا جمعة لهم والجمعة واجبة على كل احد لا يعذر الناس فيها الا خمسة
الحديث وذلك لانهم يقولون بان وجوب الجمعة على خمسة تخييرى لا عينى ويردون بهذه الصحاح وامثالها على المشهور القائلين
بالوجوب التخييرى بدون النصب مضافا الى انهم يقولون بعدم دلالة الجملة الخبرية على الوجوب سيما مع ورودها فى مقام الحظر للتوهم
فيظهر من هذه الصحيحة وامثالها ان الوجوب فى قولهم الجمعة واجبة اعم من العينى والتخييرى لا اختصاص بالعينى مع ان لفظ الوجوب
بحسب اللغة والاصطلاح اعم منهما والعجب من هذا استدلالهم بصحيحة الفضل بن عبد الملك عن الصادق ع انه قال اذا كان القوم فى
قرية صلوا الجمعة اربع ركعات فان كان لهم من يخطب جمعوا اذا كانوا خمسة نفر الحديث لما عرفت من الاعتراضات الواردة عليها الا ان من
يخطب شخص خاص جزما لا كل من يمكن منه قول الحمد لله وصلى الله على محمد واله وايها الناس اتقوا الله وقراءة مثل قل هو الله احد ولو بعنوان
التلقين اذ القطع حاصل بعنوان السذاجة ان كل من يصلح من العرب لا مامة قوم يكون رتبته على ما ذكرتم اعلى مراتب لا انه
يكون ادنى من ذلك هذا مضافا الى ما عرفت من طريقة الرسول ص والخلفاء وغير ذلك من الاخبار والاثار وما ستعرف هكذا

يحتمل ان يكون من ع

ويؤيده انهم ما سنذكر عن الصدوق فى تفسير هذه الايه السبعة فانتظر

سيما بملاحظة قوله ولم يخافوا

مع ان قوله

مع ان قوله ع جمعوا مع كونه جملة خبرية وواردا بالنسبة الى الخمسة نفر وارد فى مقام الحظر المذكور لان قوله ع صلوا الجمعة
اربع ركعات معناه انه يجب عليهم ان يصلوا اربع ركعات فمنعهم من التجميع الا ان يكون لهم من يخطب فلا يفيد ازيد
من رفع المنع المذكور بلا شبهة مثل قوله تعالى فانتشروا فى الارض وغير ذلك والعجب من هذا استدلالهم بصحيحة ابن مسلم
احدهما عن اناس فى قرية هل يصلون الجمعة جماعة قال نعم يصلون اربعا اذا لم يكن من يخطب لان المفهوم ليس الا انهم
ان كان لهم من يخطب لا يجب عليهم ان يصلوا اربعا لا انه يجب عليهم ان يصلوا غير اربع مع ان هؤلاء يقولون بعدم حجية
المفهوم من جهة انه ليس هنا ما يدل عليه هذا مضافا الى ما عرفت من ان من يخطب ليس كل من يتمكن من قراءة اقل الواجب
من الخطبة ولو بالتلقين وغير ذلك والعجب من هذا استدلالهم بصحيحة زرارة عن الباقر ع انما فرض الله من الجمعة الى الجمعة خمسا
وثلثين صلوة منها صلوة واحدة فرضها الله فى جماعة ووضعها عن تسعة عن الصغير الى قوله ع ومن كان على راس فرسخين لان عدم اعتبار
ان ذكر خصوص جماعة من دون بيان الاشتراط بامام منصوب حتى صرح بعضهم بانه كالصريح فى عدم اعتباره فيه ما عرفت
من ان امثال هذه الاحاديث حجة عليهم لا لهم من جهة دلالتها على وجوب حضور الجمعة على جميع المكلفين من جميع
الاطراف الى فرسخين وانه بعد الفرسخين سقط عنهم الجمعة مطلقا وفيه دلالة واضحة من وجوه متعددة اشرنا
اليها على كون الجمعة منصب منصوب معين ووظيفته ومع ذلك استدلالهم بلفظ فرض الله على كل احد ولما اشرنا
عرفت فساده من وجوه كثيرة غاية الكثرة ومع ذلك استدلالهم بالاقتصار بذكر الجماعة ودلالته على مطلوبهم فى غاية
الغرابة لانهم يصرحون بعدم حجية مفهوم الوصف والقيد مع ان هذه الصلوة مشروطة بشروط غير عديدة ولها
المذكور مشروطة بشروط كثيرة ومنها الامام الذى مشروط بشروط كثيرة كما عرفت بل هؤلاء اعتبروا فى امام الجمعة ما لا يعتبر فى
امام الجماعة حتى انهم اكتفوا فى امام الجماعة الوثوق بدينه واما هاهنا فليس الا بل ربما حصل ذلك من باب الحزم والاحتياط كما يجئ
عن المصنف ومعلوم ان الجمعة من اشد الفرائض وذلك معنى الحزم والاحتياط فى تركها واعتبروا فى امام الجمعة ما اعتبروا وامام على
حسب ما مر وكل واحد من افراد ما ذكر ينادى بان المقام ما كان مقام ضبط التعرض لذكر ما ترك مما لا يكاد يحصى بل ان صفا
الامام ايضا اعتبروا شروطا كثيرة كما اعتبر القوم وانما الدعوى فى شرط واحد ليس الا مع ان زرارة هو الراوى وهو افقه فقهاء
اصحاب الائمة ع فكيف كان يترك الجمعة الى ان صار حثه ورغبه فى فعلها جماعة على حسب التفصيل الذى عرفت بالنسبة الى النظر
من الذين كانوا يتركون مع انهم هم الرواة لاخبار الفرض والتشديد والتهديد مع انهم كانوا يقرؤن سورة الجمعة ويعرفونها
احسن منا على ما اشرنا فالعجب من جميع ما ذكر استدلالهم باية يا ايها الذين امنوا الاية لانهم لما اختاروا مذهب الشيعة
من ان الخطاب مخصوص بالشافهين والحاضرين وغيرهم يعلم حاله من الاجماع على اتحاد حال الغائبين مع الحاضرين
او المدارك فى جميع الاحكام الصادرة عن الله والرسول ص والائمة بعنوان العموم او الخصوص على ذلك الاجماع والعقول القطعية الضرورية
بالبديهة وقد عرفت ان طريقة النبى ص كانت النصب والتعيين والعقد فى المنصوب وان هذا مع كونه معلوما مسلما عند المستدلين

فاذا كان من لم يكن عنده المنصوب فى زمان الرسول لم يجب عليه الجمعة بكون الحال فى زمان الغيبة ايضا كذلك بحكم الاجماع
فكيف يكون الاجماع والضرورة تقتضى نحا الفتح حال الحاضرين مع الغائبين سيما مع كون المدارك الاحكام على الموافقة
مضافا الى الاجماعات المنقولة على التواتر واتفاق الفتاوى وطريقة على والحسن مع الخلفاء فى الاعصار والامصار مع عدم
طعن من معصوم او عالم من الشيعة او صحابى او غيرهم وغير ذلك مما عرفت وستعرف مضافا الى ما عرفته من الاخبار
المتواترة الدالة على اشتراط المنصوب بل واحد منها يكفى لثبوت ذلك فضلا عن المجموع مع ان منها من جملة اليقينيات
اذ الصحيفة السجادية مع كونها من المتواترات عند الاثنى عشرية والزيدية متنها مما لا يخفى من جهة صدور الجميل واحد
مما ذكر وسنذكر شاهد صدق على طريقة النبى العلوية فضلا عن المجموع على ان مع جميع ما ذكر كيف يمكن دعوى الاجماع
على موافقة الغائبين مع الحاضرين فى عدم اعتبار النصب حتى يستدل بهذه الاية مع كونها المختصة بالمشافهين على
عدم اعتباره وبقاء اطلاق الاية بالنسبة اليهم فكذا بالنسبة اليهم فقصارى ما تسلم من الاجماع والحجة المتواترة
وطريقة النبى والعلوية المسلمة وغير ذلك جميعها لا اصل لها ولم يثبت شىء منها مطلقا لكن دعوى الاجماع على خلاف ذكر
وثبوت ذلك الاجماع بعنوان العلم واليقين مما لا يرضى قلم ان يكتبه فى قرطاس ويستحى المدعى لاستناده فى ذلك اذ عرفت
ان طريقة الشيعة ان الخطاب بالمشافهين وهو الذى اقتضته الادلة وبنا الفقه العربية وضعها بل كل الفقه كذلك حاله
وتجويز الاشاعرة مبنى على تجويزهم صدور القبيح عن الله تعالى والرسول والائمة لمنعهم القبح العقلى وفساده من ضروريات
مذهب الشيعة وغيرهم من العدلية وغيرهم من ارباب العقول وما وقع من بعض متاخرى الشيعة من تجويزهم حقيقة مذهب
الاشعرى محض غفلة منهم عن حقيقة الحال ولذا يتحاشى عنه جميع المحققين منهم ومن غيرهم وتمام التحقيق فى
الفوائد هذا كله مضافا الى الاعتراضات الاخر فى غاية الكثرة منها ما عرفت من انه لا نزاع فى وجوب الجمعة على الكل فضلا عن
المسلم سوى ما استثنى فى الصحاح انما النزاع فى ان الجمعة ما هى على القول بان العبادات اسام للصحيح او التوقف فى
انها كذلك او اسام للاعم او ان شرائطها ما هى مع الاتفاق فى شرائط كثيرة غاية الكثرة كما ان النزاع فى شرط على القول بانها اسام
للاعم وعرفت ان العبادات توقيفية وبيانها وظيفة الشرع ومنها ان المقام لم يكن مقام حاجة الى ذكر الشرائط ولذا
لم يتعرض لباقى الشرائط مطلقا فعدم التعرض لشرط فى مثل ما ذكر يكون دليلا على عدم اعتباره وقد عرفت فساده مفصلا
مشروحا ومنها ان مفهوم الشرط حجة حتى عند المستدلين ايضا فيكون ظاهر الاية الوجوب بشرط النداء والمشروط عدم
عند عدم شرطه والجمع بين الواجبات المطلقة لان الشرط اذا ورد مورد الغالب لا عبرة به والغالب كان الصلوة مع الرسول
او نائبه فكما كان الغالب فى زمان نزول الاية ووقوع النداء وكذا كان النداء بحضور الرسول او نائبه مطلقا او غالبا
لا اقل وكون الغالب خلافه فيه ما فيه مع ان القدر الثابت وجوبها عند النداء الصحيح ولما كون كل نداء صحيحا اول
الكلام ومنها ان الزام اداة الاهمال لا عموم فيه عند المحققين ومنهم المستدلون نعم ربما يظهر منها العموم العرفى وهو
على قدر

على قدر ما ينساق الذهن اليه ويتبادر منه كما هو المحقق والمسلم عند المحققين ففى مثل المقام لا يتبادر سوى الاذان
الصادر من طرف الرسول او المكلفين والحاق غيرهم انما هو بواسطة الاجماع كما هو الحال فى جميع المدلولات التى يقع
التعدى من مفهوم اللفظ بحسب اللغة والعرف الى غيره فانه يقع بالاجماع فى مثل المقام وان كان باصول اخر ايضا كما ذكرنا
فى صدر الكتاب لكن لا يتمشى شىء منها فى المقام حتى ينفع المستدل وحال الاجماع قد عرفت فان الاجماع لو لم يكن
على اشتراط النصب لم يكن على خلافه جزما سيما مع ما عرفت من الاخبار وغيرها ومنها ان الامر عند المحققين ليس فيه
تكرار كما حقق فى الاصول وسلم ذلك عند المستدلين فالتكرار الذى يتحقق فى الخارج فانما هو على قدر ما اقتضاه مقتضيه
لا ازيد بالبديهة فالمقتضى ان كان هو الاجماع فقد عرفت حاله وان كان الاخبار فقد عرفت حالها وان كان فعل
النبى والامام فقد عرفت حالها بل عرفت ان الكل يقتضى بطلان بطلان مختار المستدل ومطلوبه وان كان
العقل فلا شك فى عدم مدخليته فى العبادات وجميع التوقيفيات مع ان المستدل المعترف بان نصب النبى والائمة
كان لحسم مادة النزاع فى هذا المنصب الجليل العظيم فهذا يقتضى اللزوم فى زمان غير الرسول والامامين بطريق
اولى لانهم كانوا مبسوطى اليد والناس كانوا مطيعين لهم غاية الاطاعة فى امثال الامور مع انا نرى الطباع فى غاية
الميل الى امامة الجمعة ونهاية الشوق اليها ويستلذون منها نهاية اللذة وربما نرى من بعض غاية الميل والولع
المنصرف فى قلوب البشر من حب الشهرة والعلو والرفعة والرياسة والسلطنة فان السلاطين مع كون سلطنتهم
الظاهرية ومن الخوف على الابدان يقتلون اولادهم ولعن الخلق اليهم وحبهم لديهم او يعمون ابصارهم من مجرد توهم
وخيال وتهمة بل وربما لا يتهمون ويفعلون فما ظنك بالسلطنة الباطنية وعلى سبيل المحبة والشوق
والارادة وعلى القلوب وقانا الله شرها وحفظنا وعصمنا من مهالكها وغوايلها فان النفس لامارة بالسوء الا
من رحم مختارة للباطل الا من عصم باسمك الاعظم ولطفك الاتم احفظ واعصم امين بمحمد وآله الباقين المعصومين
عن الذنب عالمهم صلوات الله عليهم وبفساد هؤلاء العلماء السوء يفسد العالم كما ان بفساد السلاطين الظاهرية يفسد
كما ورد الناس على دين ملوكهم وجرب ذلك وفساد هؤلاء اشد ثم اشد حتى ورد ان شر الناس بعد فرعون وفلان وفلان
وفلان العلماء السوء كما ان خير الناس بعد النبى والائمة العلماء اذا كانوا صلحاء وربما جعل بعضهم هذا الامامة
وسيلة لجر المنافع الدنيوية ولا ترى اقبل اظهر بعضهم هذا صريحا عندى عافانا الله من قبح اللهم لا تكلنا الى انفسنا
طرفة عين فانك لو فعلت ذلك لهلكنا اللهم هربنا اليك من هذه الفتنة العظمى والتجأنا اليك من هذه المصيبة الكبرى
وخذ بنواصينا الى ما تحب ولا تدعنا وما نحب فانا لا نحب بذلك الاقدس وكلماتك التامة واسمائك الحسنى
وبحق من حقه عليك عظيم وبحقك على جميع خلقك آه من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا نعوذ بك ونعوذ معاصيه
عنها ولا تدعنا نضيع فانا مخلوقك ومصنوعك عمر يوبك فى غاية الاحتياج الى النجاة وانت فى غاية من الجنة
الشعبية

والكرم والرافة والشفقة والحاصل ان نفوسنا فى غاية الحرص والتهمة فى هذه المرتبة حتى انا نرى غيرها من المسائل نختار
كثيرا من قول بعض العلماء وبعض الاحتمالات المخالفة للظاهر فى غير هذه المسئلة حتى صرح بعض المحققين بانه لا يكاد
يسلم مسئلة فقهية عن النزاع ولم يقع من امثال هؤلاء ما وقع منهم فى المقام فى موضع من المواضع ولم يجعلوا
موضعا معركة عظيمة كما فعلوا ههنا ونرى كثيرا من الحريصين لا يحتاطون بجمع الصلاتين بالقول فى الوجوب
العينى بدون احتياط وربما لا ينظرون الى ما يهمنا عليه وربما اتهمنا الحجة عليه بحيث لم يبق لكلام ومع ذلك
معاملتهم معاملة من قال لا نفعه كثيرا انما نقول وربما كان بعضهم حين عدم وصول يده الى الامامة كان فى غاية
الاحتياط فى عينية وجوبها بحيث لا يحتاج الى الاحتياط اصلا ونسال الله ان يكون ما وجدنا من هؤلاء من غير جهة
ميل قلوبهم ومن دون تقصير اصلا بل بعد ما لم الى ذلك الامر الربانى والخوف السبحانى جميع ما ذكر يؤيد اعتبار
النصب والتعيين ويقويه على اليقين بل نرى بالعيان وقوع المشاجرة والمنافرة والتنافر بل والتباغض
ايضا بل العصبيات الجاهلية وشدة التفرقة بين القائلين بوجوب الجمعة ايضا من جهة تعيين الامام وتقليل
الجمعة بالمرة من جهته وربما يصلى بعضهم ويترك الاكثر بل ربما كان التارك اضعاف المصلى وهذا هو الاكثر
مضافا الى ما ذكرنا من التفرقة والنفرة والتباغض والغيبة وغيرها من انواع الاذية والحمية الجاهلية بل لا يصلحها
ايضا يقع فيهم امثال ما ذكروا ويرون ذلك شرعيا بل وواجبا حقا كان ما فعلوا ام باطلا لا شك فى ان اهل
الزمان متشابهون ونوع بنى آدم متماثلة من الحالات العادية فوقوع الجمعة الواجبة العينية من جميع المكلفين من غير
منصوب مع كون الكل مكلفا لا يكون عنه ساقطا ومراد الله تعالى وقوعها منه على سبيل التعيين واشد فرض
واوجبه مع عدم الصدور من الكل يقع عادة قبايح شتى ومحرمات لا تحصى اذ فى تعيين صنفها عدم
الالفة والاتفاق بل التفرقة والشقاق وان لم يؤدى الى النفاق فضد ورفضها من قليل منهم يقع محرمات
شديدة عديدة بل وترك واجبات اكيدة ومنها القدح فى عدالة الامام بادنى شىء كما هو المتعارف
منها اغماض المريدين عما هو قدح واقعا واظهار الرضا بالتعصب له مع انه ورد من تعصب او تعصب له
خلعت ربقة الاسلام من عنقه الى غير ذلك وهذا هو السر فى اعتبار النصب واقتصر عليه من النبى
والامامين وغيرهما كما عرفت بل نقول الدليل على وجوب وجود الامام فى الرعية يقتضى ذلك
لان بعد كون المصلحة صدور هذه الفريضة الشديدة عن كل واحد واحد من البرية على طريقة الوجوب
العينى سوى ما استثنى وكون الصدور منهم بوجه صحيح مع عدم تحقق حرام وقبيح وملاحظة الحالة
تلك عادة بغير الامام او منصوبه كيف يبقى مجال للتامل فى ذلك لان التامل فى ذلك تامل فى دليل
وجوب وجود الامام الوارد فى الاخبار وكلام الاصحاب فى كتبهم الكلامية كما لا يخفى على من له ادنى
بهم ببتدى الفقهاء وفضلاء غيرهم بل لم يبق من يتصدى لدعوى العلم وليس من اهله وتصديق لما ذكروه ان النصب
فطن

الامامة

عن الائمة عليهم السلام

اهل فطنة فان الدليل ان المكلفين من جهة غاية اختلافهم وعدم اتفاق سلايقهم واداناتهم ومشاربهم حتى
ان اثنين منهم ليسا على نهج واحد فى الامور المذكورة استحال اتفاقهم عادة حتى ان القوى الذى
التى يكون فى الانسان لا يستغنى عن رئيس فضلا عن غيرها الى غير ذلك مما ورد منهم وانه ربما كان
الضرر فى المنصوب منهم انيد من عدم النصب لعدم علمهم بحقيقة الحال فلا بد ان يكون النصب
من العالم بحقيقته وهذا ايضا مؤيد منهم وبنى اصحابنا كلامهم عليه فى الكلام ويؤيده الحكاية
المشهورة التى ذكرها المحققون من ان رجلا من اهل مازندران وقع فى جزيرة صاحب الامر فقال
اهلها فى يوم جمعة قم نذهب ونصلى الجمعة فقال المازندرانى كيف تصلون وهى منصب
الامام عليه السلام فقالوا امر اولاد الصاحب وهو منصوب من قبله ثم نصبه لفعل الجمعة ومن جملة
نقل الحكاية المحقق فى كتابه الوافى معتمدا عليه وخالى المجلسى فى بحاره كان وغيرهما ومما يضعف
الاستدلال عند المستدلين ان اذا الاوامر لا يكون على الوجوب جزما يرتفع الوثوق فى الاستدلال الذى
بامر وارد فى ذلك المقام من جهة ان السياق يقتضى كونها على نهج واحد ومعلوم ان قوله فانتشروا وقوله
وابتغوا وقوله واذكروا الله كثيرا لا يدل على الوجوب فتعين كون مجموع الاوامر على سبيل الطلب
او الاباحة وان كان الامر كذلك عند المشهور فتامل جدا وبالجملة الاعتراضات على استدلالهم بالاية
والروايات ذكرناها فى حاشيتنا على المدارك ورسالتنا فى هذا المبحث واعجب من جميع ما ذكر
ربما يتمسكون باصالة عدم الاشتراط لتتميم استدلالهم وفيه ان الاصل دليل برأسه
لدفع الاستدلالات بالاية والروايات مع ان الاصل لا يجرى فى ماهية العبادات كما هو المحقق
المسلم مع ان الاصل عدم كون الخالى عن الشرط عبادة مطلوبة وكذا الاصل عدم تقييد العموم
الدالة على الظهر بما يخرج ما نحن فيه والاصل عدم تغير الحكم فيما نحن فيه اذ صدر الاسلام الى ثلاث عشر
سنة كان تكليف كل المكلفين هو الظهر ثم بعد ذلك تغير الحكم بالنسبة الى بعض المكلفين لا كلهم بالمدينة
وما نحن فيه وقع النزاع فى تحقق التغير فيه ام لا والاصل عدم التغير وبقاء ما كان على ما كان وغير ذلك مع انه
كيف يقاوم ما ذكرناه من الادلة سيما وان تغلب عليها مع ان كلهم مع ان كلهم لو اوجلهم لا تقول بحجية الاستصحاب
واصل البراءة حجة المحصورين كما ستعرف فان قلت سلمنا ثبوت الاشتراط لكن نقول يثبت النصب فى الادلة
الدالة على وجوب الجمعة كما يثبت منصب القضا قلت اولا الكلام فيما ذكره المستدل من ان الاجماع على اشتراط
النصب مقلوب عليهما بان مثل ما ذكر من الاجماع لا تامل فيه ويقينى من وجوه شتى فكيف يمكن منعه فضلا عن
ان يقلب على المدعى وهذا امر لا يمكن منهم بل يستحيى من ذكره كما اشرنا وثانيا ان الاخبار على ضربين ضرب ليس

ليس

منه انه يدعى ذكرا للفرض الاولى حض الله شرح من اولا لامر وانه ليس فى مقام الطلب والتكليف وليس مقامه مقام الحاجة على حسب ما علمته لنا بحجة الجهاد واجب لا يفهم منه النصب كما قال الله فى امثاله ولذا لم يفهم الفقهاء والرواة الوجوب من الاية والاخبار بحيث لا يأتى منهم التراضع لنا كما ذكره مع كونهم الرواة الى ان الائمة حثوا ورغبوا واستحسنوا او استحبوا وضرب يكون على سبيل الطلب والتكليف وليس ضرب يعين الطلب بل عرفت ان الظهر منه الاستحباب مع انه عرفت ان النصب النحوى يرى لا يحسم مادة النزاع ولا يرفع الاشكال وبحال فى ما ظهر من الادلة السابقة بلا شبهة ثم حققناه وما ذكره ظهر فساد قليه الثانى لان كون التكليف بالنسبة الى الكل هو الظهر الا وان الفسخ لم يقع كليا بل بالنسبة الى من اجتمع له الجمعة خاصة من اليقينيات ولان النزاع انما هو بالنسبة الى شرط واحد وهو التكليف بالقياس اليه ايضا تغيّر ام لا ولا شك فى ان الاصل عدم التغير والاصل ابقاء ما كان على ما كان وان الخطبتين مكان الركعتين كما ظهر من الاخبار واتفق عليه الاخيار وانه اعتبر فى الخطبتين كثيرا مما اعتبر فى الركعتين كما سيجيء الى غير ذلك ثم ان هذا كيف قلب اذ القطع حاصل بان الجمعة لم يكن مقدمة على الظهر والخطبتين بل وغير ذلك واحتمال ان يكون مرادهما ان بفعل الجمعة يحصل البراءة الشكية وبفعل الظهر يحصل البراءة اليقينية والثانى يجب تحصيله لا فائدة فيه بل يحرم الاعتماد عليه والاستناد به وانما قلنا انه يحصل من الظهر اليقين لان الشيعة كانوا فى زمانهما وما قبل وما بعد الى زمان الشهيد الثانى على فرقتين فقط فرقة تقول بالوجوب التخييرى بين الجمعة والظهر واستحباب الجمعة عينا وفرقة تقول بحرمة الجمعة ولم يقل احد بالوجوب العينى حتى الشهيد الثانى فى كتبه المعروفة والرسالة التى نسب اليه المتضمنة للوجوب العينى والتشنيع على جميع الفقهاء وتفسيقهم وتضليلهم فى عدم قولهم بالوجوب وتضمنها امورا لا يليق بحال الحق فاجرا او جاهل عريا الجمل لا يدرى قاعدة الفقاهة وقواعد الفقه على ما نبهته فى حاشية المدارك حاشاه ثم حاشاه من ان يكون صاحب هذه الرسالة ومساهلا لنسبتها اليه وربما قيل انه كتبها فى اول سنه ثم رجع عنها بعدما صار عالما فقيها عالما وفيه ايضا ما فيه لان ما نسب اليه اهلا ما كان منه ان يكون فى اول سنه ايضا كذلك ومع ذلك اى عبرة بها اذا كانت كذلك وبالجملة ما ذكره المصنف من قوله وكلاهما معلوب عليهما فى غاية ظهور من الفساد كما عرفت نعم يتوجه عليهما ان الاجماع المذكور انما يتم فى كون الامام او منصوبه شرطا فى وجوب الجمعة الذى يعتبر عنه الان بالوجوب العينى لا استحبابها الذى الاحسن يعبر عنه بالوجوب التخييرى وكونها افضل فرديه فان معظم من ادعى هذا الاجماع كلامه صريح فيما ذكرنا وقد ظهر لك من الاخبار والادلة ان الامر كما ذكرنا فعلى المتتبع فيما ذكرناه حق التامل والتدبر مع ان هذا مذهب المعظم والمشهور بين القدماء والمتاخرين اذ عرفت حال الصدوق ومن بعده المفيد وتلامذته ومن بعدهم جميعا سوى شاذ منهم يقول بالحرمة وان كان الطرح والرفض ايضا كانا قائلين

بل الان الباقين اكثر عن ابن بل القول عبارة عما كان فى بعض اقوالهم وهو مما نقلناه مذاهب العامة والرشد فى خلافهم اعتبارا واخبارا مع ان وجوب الجمعة كما يكون ادلتها عامة فكذلك وجوب الظهر بالقياس الى ما نحن فيه وبعد التقادم يكون البناء على التخيير مضافا الى اصالة البراءة عن زيادة التكليف وهو مع جواز الظهر فى مذهب وعدم جواز الجمعة فى مذهب ولزوم اصلهما الى غير ذلك مما ذكرناه فى الحاشية وما ذكره من ان القول بالتخيير مع افضلية الجمعة اقوى بحسب الاقوال والادلة لكن الجمع احوط واولى الواجب جزما على اصناف الصنف الاول الجماعة الذين لا يكونون مجتهدين ولا مقلدين فهم يجوزون تقليد شرعا وعلم كون من يجوز تقليده فلو لم يقلدوا احدا وقلدوا من لم يثبت جواز تقليده لزم عليهم الجمع بين الظهر والجمعة لانه من جملة ضروريات الدين انهم مكلفون فى ظهر الجمعة اما بالظهر او الجمعة وهم يجزمون بذلك ولو انكروا كانوا منكرين للضرورى من الدين فيكونون كافرين بالكفر المقابل للاسلام فيجرى عليهم ذلك الكفر واذا علموا ولم ينكروا فلا جرم يجب ان يصدر منهم ما يبرئ ذمتهم على سبيل التعيين لان شغل الذمة اليقينى يستدعى البراءة اليقينية اجماعا وبعقله لا ينقض اليقين الا بيقين مثله غيرهما مما مر فى صدر الكتاب فى حجية الاستصحاب والايات والاخبار الدالة على وجوب اطاعة الله والرسول واولى الامر والاطاعة عرفا لا يتحقق الا بما ذكرنا الا ان يثبت تجويز المكلف له الاكتفاء باحدهما والعامى الذى لا يعلم ان الجمعة واجبة او الظهر من جهة ان العلم باحدهما فرع دليل وثبوت منه لا تعين احدهما ليس من بديهيات الدين بالبديهة وغير البديهى يتوقف على الدليل بالبديهة والعامى لا يمكنه الاستدلال بالبديهة فكيف يكتفى باحدهما مع علمه باشتغال ذمته بالبديهة وعلى فرض ان يحصل له مظنة فى التعيين فظنه ليس بدليل شرعى جزما مع ما عرفت من لزوم تحصيل اليقين والظن لا يغنى من الحق واليقين وظن المجتهد ينتهى الى اليقين بالدليل اليقينى كما حقق فى محله وظهر فيما مر فى صدر الكتاب ومما ذكر ظهر ان مرادى من العامى كل من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولاجل ذلك لا ينتهى ظنه الى اليقين كما حقق فى الفوائد ورسالة الاجتهاد ومر ايضا بل هو ظاهر لا حاجة الى الاثبات فيجب عليه فعل الجمعة والظهر معا ولم يجز الاقتصار على احدهما لما ذكرناه بالبديهة ولما مر فى صدر الكتاب الصنف الثانى المجتهد الذى لم يترجح فى نظره احد الاقوال فى هذه المسئلة ومثله يجب عليه فعلهما معا ليحصل براءة ذمته وكذا يجب على مقلديه والدليل هو الذى ذكر للسابق والصنف الثالث المجتهد الذى يرجح احد الاقوال الا انه ليس ترجيحا معتدا به عنده ومثله ومن تقلده يجب عليهما فعلهما معا لعين ما ذكر والصنف الرابع المجتهد الذى يرجح ترجيحا معتدا به الا انه لا يحصل له اليقين بان ترجيحه هكذا يكفيه ويحصل له البراءة اليقينية له ولمقلديه بما رجحه من احد الاقوال لان تحصيل البراءة اليقينية ممكن بفعلهما معا والظن انما يعتبر عند المجتهدين فى الموضع الذى لا يمكن العلم بل مع امكان اقوى الظنين لا يجوزون العمل بغير الاقوى وكيف اذا امكن اليقين والصنف الخامس المجتهد الذى يرجح واعتمد على ترجيحه فى مقام تحصيل البراءة اليقينية واكتفى بترجيحه لكن فعلهما معا خروجا عن الشبهات وتحصيلا للاحتياط مهما امكن كما هو طريقة الفقهاء فى فتاويهم يقولون الاظهر كذا والاحوط كذا او

الاقوى كذا والاحوط كذا الى غير ذلك وحقق فى محله ان الاحتياط عندهم فى المواضع التى يجوزون الاكتفاء بترجيحاتهم على سبيل الاستحباب لعموم ادلة الاحتياط وغيرها ومنها قولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك واحتط لدينك بما شئت وغير ذلك بل المجتهدون لما قالوا باصالة البراءة قالوا باستحباب الاحتياط الا ما هو حرام او باطل قطعا او اجماعا بالضرورة من الدين ويثبت مطلوبيته من اخبار متعددة واما مستحبا فثبت المطلوب والصنف السادس جماعة جاهلون وقاصرون او غافلون او متجاهلون متغافلون وهم الذين يقولون وجوب الجمعة فى زمان الغيبة بالوجوب العينى ايضا من القدماء ينسبون فقهائنا المتقدمين والمتاخرين ارباب القوى القدسية والمؤسسين لمذهب الشيعة والمروجين للدين فى راس كل مائة والمخلصين لايتام الائمة فى زمان الغيبة وحجج الله على الانام بعد الائمة عليهم السلام الى غير ذلك مما هو فيهم من المدائح التى لا يفى لذكرها الدفاتر بل كل لسان عنه كال قاصر ينسبون امثال هؤلاء الى الاجماع على الجهل والقصور والفسق والغفلة والعياذ بالله بها وما صدر منهم اقبح مما ادعوا وان كان ادعوا بمراتب ولا يصححون ويحكمون ان لفظ صلوة الجمعة اذا اطلق يجب ان يكون بعينه ما اراده الله تعالى ورسوله والائمة من لفظ صلوة الجمعة الوارد فى الفاظهم وعباراتهم جزما بحيث لا يبقى لهم ريبة وتزلزل اصلا ولا يفرقون بين الفاظ العبادات وغيرها وبين ما علم اصطلاح المعصوم فيه وما لم يعلم وما يجرى فيه الاصول والقواعد فى جعله اصطلاح المعصوم وما لم يجر فيه وبين مجرد الاستعمال او الاستعمال الحقيقى الى غير ذلك ولا يدرون ان ما دل عليه الاية والاخبار لا نزاع فيه اصلا وما فيه النزاع لا دلالة للاية ولا للاخبار عليه كما عرفت والمجتهد لو حصل منها ظنا لا ينتهى الا ظنون الاية والاخبار من جهة اطلاقها تماما بناء على ان الجمعة والركعة وامثالهما اسامى للاعم بطل لهم فيه فقد عرفت او الظن اصل العدم وعرفت انه عليهم لا لهم ويقولون لا يثبت الاجماع من دعوى الفقهاء لانه لا يحصل من كلامهم ظن ايضا كيف ولا شك فى كون ما ادعوه شهرة عظيمة لا اقل منها جزما وللناس باب العز بين تسبوا اسنادا ظاهرا عبارة بعضهم فى بعض كتبه ولا امن لاحظ اقوالهم فى كتب الفقه والاستدلال وتفسير القرآن وكتب الامامة رجالهم مستفتين فى الفتوى فى التعدد عن اجماع الشيعة نعم قليل منهم اقتصر على الفتوى وعرفت الاخبار والاثار الدالة عليه فى غاية وضوح من الدلالة وغاية والكثرة بل عرفت وجوها كثيرة من اليقين سلمنا لكن الظن لا اقل منه سلمنا لكن الشك لا اقل منه سلمنا لكن الوهم لا اقل منه فكيف مع ذلك يدعى اليقين بخلافه مع ما عرفت من ان ادلة حجية خبر الواحد يقتضى حجية اجماع منقول من واحد منهم فما ظنك بالمتواتر وبالجملة لا اطلاع لهم فى هذه المسئلة وغيرها ايضا فى الفقه ولا معرفة لهم بالاخبار سوى انهم يسمعون هذه باسم الجمعة ويصطلحون ويجعلون اصطلاح المعصومين ويحصلون لانفسهم من اعتقادهم الفاسد صغرى وهى كل صلوة صدرت فى هذه الازمان صلوة الجمعة جزما وان كان الاستعمال فى هذه الازمنة مع القرينة مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة وعدة الشرعية هم الفقهاء ومقلدوهم من زمان الصدوق الى زمان الشهيد الثانى واما قبل الصدوق فلا اطلاع لنا بحالهم واصطلاحهم نعم ترى الفقهاء الماهرين المطلعين القريبين لعهدهم نقلوا عليهم بل متصل عصرهم

اعنى الاجماع المنقول من عليهم الى عصر الائمة م وقبله الى زمان الرسول على اشتراط الامام او نائبه الخاص فى جميع ذلك كما عرفت يعتقدون ما ذكرت من الصغرى ويضمون اليها كبرى وهى ان كل صلوة الجمعة واجبة عينا بالاجماع والاخبار جزما فيبيح لهم ما اعتقدوه فيحصل من اعتقادهم هذا انما نسبوه الى الفقهاء وانفضح لك مما ذكرنا سابقا وقوع الاشكال فى الكبرى جميعا وان وجوب الجمعة على جميع المكلفين من الاحرار فضلا عن المسلمين من ضروريات الدين عند الفقهاء كما اشار اليه المصنف واما الاشكال فى امر اخر عرفته مشروحا فمن لا يجب عليهم الجمع بينهما لاستوائهم مع العوام فى عدم اعانتهم شرائط الاجتهاد الضرورية فلا يكون دليل شرعى على اعتبار جهلهم المركب بحسب الشرع كما عرفت فى صدر الكتاب بل الجهل المركب اسوء حالا عقلا وشرعا من الجهل البسيط ومفاسده الكفر والضلالة كلها منه والصنف السابع يرجحون ويعتقدون انه ترجيح لا تعين الا ان ترجيحهم ليس بشرائط الترجيح فلا يكون دليل شرعى على اعتبار ترجيحهم شرعا فان كانوا استيقنوا اعتباره شرعا مع عدم دليل فهم مثل الصنف السابق وان كانوا يظنون ينقل الكلام فى اعتبار هذا الظن شرعا فيدور او يتسلسل ولا ينتهى الى اليقين شرعا الا بعد شرائط الاجتهاد واستفراغ الوسع وفهم الاصول التى يتوقف عليه معرفة المسئلة كما حققناه فى رسالة الاجتهاد وفى الفوائد وغيرهما واشير اليه فى صدر الكتاب فهم حالهم حال العوام او الصنف السابق والصنف الثامن يرجحون بالشرائط ويجوزون خلافه لكن يعتقدون ظنهم حجة لا من دليل دلهم عليه والظن عرفت انه يدور او يتسلسل وحالهم حال العوام كما مر فى صدر الكتاب الصنف التاسع يرجحون ويجوزون الخطاء ويعتقدون كون ترجيحهم حجة لهم وتقليدهم لرجوعه الى اليقين لكن يعتقدون ان حاله حال اليقين مطلقا ولا يدرى انه يجوز له الاكتفاء بما انه يجب عليه العمل به ان امكن احوط منه ويحرم عليه الاحتياط بل لا شك فى ان الاحتياط مستحب عندهم الا ان لا يحصل اليقين بالبراءة كما عرفت فهو لا الظن فى الاجتهاد قاصرون الصنف العاشر يعرفون ما ذكرنا ايضا لكن يقولون الاحتياط فى مثل المقام لا يمكن لانه وان كان يحصل اليقين بالبراءة الا انه يحصل اليقين بالحرام ايضا لان الواجب ليس الا صلوة واحدة فالثانية بدعة وهو لاء ايضا قاصرون فى الاجتهاد لان التشريع ادخال ما ليس فى الدين فيه كما لا من جهة تحصيل البراءة اليقينية او من جهة الاحتياط فانهما مطلوبان شرعا على سبيل الوجوب ومقدمة الواجب وعلى سبيل الاستحباب واشرنا الى الكل الصنف الحادى عشر يعرفون هذا ايضا لكن يقولون فعل الجمعة حرام عند القائل بالحرمة فكيف يتاتى الاحتياط لاحتمال تحقق الحرام فى الجمع وفيه ان القائل انما يقول بالحرمة بالنسبة اليه والى مقلديه لا بالنسبة الى العامل بوجوبها عينا او تخييرا او يتوقف فيهما او لا يكون مجتهدا ولا مقلدا الى غير ذلك كما عرفت فايضا فرق بين ثبوت التكليف الذى لم يكن ثابتا وبين الخروج عن عهدة التكليف اليقينى فان الفعل فى الاول اذا دار بين كونه واجبا او حراما فالاحوط الترك الا ان يكون صلوة فريضة لانها اوجب او واجبا فلهذا يكون المضطر يصلى واما عند الخروج عن عهدة التكليف اليقينى لا ارتكاب ما احتمل الحرمة الوجوب من باب المقدمة لاجل الخروج واجب لا دعوى ما انه يجب

ايضا منها الصنف الثانى عشر جعلوا من الاحتياط الجمع بين الوجوب لاجتماعه سيما فى مقام الاحتياط وقصد
القربة والاطاعة لازم واجب جزما وهذا فرع ان يعرف ان الذى يفعله هو الذى امر الله تعالى به فمع العلم بذلك لا وصل الا
ومع عدمه لا يتحقق النية التى هى شرط وهؤلاء ايضا صرحوا ان تحصيل اليقين باشتغال الذمة باحد الامور ... يعرف
تشخيصا كما فى الذى يعلم ان عليه فائتة من الفرائض الخمس ولا يعرفها بخصوصها او ان احد ثوبيه نجس والحصر اللتان
الى غير ذلك ومنها صلوة الجمعة بالنسبة الى المعرض لم يكن مجتهدا ولا مقلدا من غير تقصير منه او مع تقصيره اذ تقصيره لا يرفع
عنه التكليف الذى هو ضرر دينى الذين قد يجب عليه الجمع بينهما احدهما واجبة بالاصالة والثانية من باب المقدمة وقيل
بان الواجب مجموعهما او كل واحدة واجبة بالاصالة والتكاليف بالنسبة الى المكلفين متفاوتة وعلى الاول يكون وجوب
المقدمة ايضا وجوبا شرعيا لان مقدمة الواجب عندهم واجبة شرعا فعلى القولين يتردى الوجوب وجوبا او احتياطا
ويقصد القربة والاطاعة فى كل واحدة منهما واذا المطاف ان احديهما هى الواجبة عليه ظاهرا وانما تبرء ذمته او
احديهما لا على التعيين كما ان الجمع او الحوط فيفعل الثانى بنية تقصد الاستحباب وعلى القول بعلم وجوب
المقدمة لا شك فى انه يفعلهما لحصول ذى المقدمة بما انه لا يمكن تركهما البتة والنية هى الامر الداعى الى الفعل المحرك
للمكلف اليه فتقصد فى كل واحدة منهما اطاعة الله فى الواجب الواقعى الحاصلة بفعلها البتة ولا تحصل بغيرها
الصنف الثالث عشر جماعة يرجحون ويجوزون خلافه الا انهم يسمون ترجيحهم علما حتى يصير حجة ولا يدرون
التسمية كيف ينفع بتبديل الاسم لان منشا الاشكال هو جواز الخطاء والعلم انما يكون حجة بسبب قبل الجزم والمطابقة
للواقع فى معناه فاذا لم يكن احد القيدين لم يكن علما فالتسمية مع انه ليس بعلم فاسد اذ ربما الحجية والاقال
فى الاستعمال بل لو كان علما حقيقة فمن اين علم انه حجة فالظن لا يغنى وكذا الجهل المركب كما عرفت ومر فى صدر الكتاب
ما يزيد التحقيق به فلا فائدة فى التسمية بالعلم الشرعى سيما مع كون المتكلم عنده ان الفاظ الايات والاخبار يرجع
الى العرف واللغة كما هو الحق المحقق فان ارادوا ثبوت حجيته من الشرع فيرد ان الكلام فى المثبت والبيان لا يحصل الا مما ذكر
المجتهد من حصره ... او بتسلسل ولا فائدة ايضا بالتسمية بالعلم العادى لان العلم العادى مانع من تجويز النقيض
ان المنع بواسطة عادة الله والنبى مع قطع النظر عنه الصنف الرابع عشر يجوزون تجويزهم مطلقا من دون ملاحظة
فى كونه ظنا او علما والظن لم حجة ام لا الى غير ذلك وعملهم على ظنونهم من دون اعتقاد كونه علما ويقينا ولا اعتقاد كون الظن
لابد من دليل على كونه حجة ولا غير ذلك بوجه من الوجوه وبالجملة هذه الاصناف فى اقتصارهم على ترجيحاتهم وجعلها حجة لهم
دون حاجة الى احتياط اشكال عرفت وجهه ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام المصنف حتى قوله وهو جماعة من المتاخرين حيث ادعى
ان قدمائنا ايضا كانوا يقولون باشتراط الامام او النصب انه لولا ذلك لم تكن واجبة بل يكون مستحبة والحكم بها
حكم العيدين وادعوا جماعة منهم الاجماع على هذا وسيجيئ فى محله نعم قليل منهم قال بالحرمة اما مطلقا او فى بعض اوان الزمان

ومن بعده كانوا يقولون بذلك بل ابن ابى عقيل وابن الجنيد وامثالهما كما سيجيئ فى بحث العيدين وعرفت حال علامة المفيد
بل المفيد ايضا وعرفت انهم مع نهاية قرب العصمة كانوا يقدحون ان حال من تقدم عليهم ايضا كان كذلك بل ربما ادعى بعضهم الاجماع
وبالجملة ان الشيخ ادعى هذا الاجماع ايضا بل ابو الصلاح الذى نقل فى المدارك انه كان يقول بالوجوب العينى يظهر من الحلف انه كان
يقول بالتخيير وليس عندى كتابه وبالجملة قد مر ما قالوا بلا ادعى الاجماع واسمائهم ايضا وكتبنا رسالة منفردة فى نقل الاقوال
الرسالة ليست عندى بحاضرة فروع الاول ان مات الامام فى اثناء الصلوة فان كان هو المنصوب وقيل باشتراطه مطلقا
فى الجمعة فمقتضى القاعدة بطلان الجمعة الى ان يجيئ منصوب اخر او يكون حاضرا مع احتمال الكفاية بتقديم المامومين من بينهم
بان الشرط التحقق لا الاستدامة وسيجيئ الكلام فيه فى باب الجماعة مع الاشكال الزايد فى المقام لان الجمعة مشروطة بالجماعة والجماعة
بالامام بل الجمعة فى نفسها مشروطة بالامام وكل هذه الشروط مطلقة غير مقيدة بابتداء الصلوة بل ظاهرها استيعاب الصلوة
وعلى الاقوى من كون شرط العينى يجوز للمامومين ان يقدموا من بينهم بدله كما سيجيئ فى بحث الجماعة وربما يكون واجبا فى المقام للنهى عن
العمل وكون الصلوة بغير الامام باطلة ظاهر الامر من اشتراط الامام فيها مطلقا والعدول الى الظهر يتوقف على دليل مع انه ايضا لا يخلو
عن اشكال فى بطلان الفريضة كما سيجيئ وهل يجب مع الاستخلاف استيناف نية القدوة على المطلع به وفيه اشكال لا انقطاع
القديم بموت الامام وكون الخليفة بمنزلته وعدم معلومية وجوب تعيين الامام الى هذا الحد كما سيجيئ والاحوط الاستيناف
بلا شك بل مر توقيفية العبادات ولزوم البراءة اليقينية يقتضى ذلك واما عرض له الحدث او الاغماء وامثالهما فالظاهر وجوب تقديم
من بينهم الصلوة بهم لما عرفت ... وربما يظهر من عبارة الفقهاء ان الامر كذلك على القول باشتراط المنصوب مطلقا ولا يخلو من اشكال
واما غير المنصوب فيجب الاستخلاف مطلقا لما ظهر ولما ذكر الى ما سيجيئ فى بحث الجماعة الثانى قد عرفت ان العدد
شرط لهم فلو انفضوا قبل الدخول سقط الجمعة ووجب الظهر سواء كان الانفضاض قبل الخطبة او فى اثنائها او بعدها
قبل الدخول فى الصلوة فلو انفضوا بعد الدخول ولو بعد التكبير قبل يجب الاتمام جمعة ولو لم يبق الا واحد من العدد سواء كان
الامام او غيره وفى المدارك هذا الحكم مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا للنهى عن قطع العمل ولان اشتراط استدامة العدد
منفى بالاصل ولا يلزم من اشتراطه ابتداء اشتراط استدامته كالجماعة وكما فى عدم الماء من المتيمم انتهى وفيه ان النهى عن القطع
انما هو بعد الصحة والكلام فيها اذ لا نعلم انها باطلة ومنقطعة ام صحيحة بل الظاهر عدم الصحة لان العدد شرط الصلوة
وهى مجموع الركعتين مطلقا فيشترط الصحة وشروطها والاصل على تقدير جريانه فى ماهية العبادات او يكون الشرط
عنها لا يقاوم ما ذكرناه وقوله كالجماعة وعدم المتيمم قياس مع الفارق لما عرفت من ان الشرط للصلوة ولو يثبت كون
الجماعة شرطا للصلوة وعدم ضرر وجدان الماء فى اثناء الصلوة لو تم فبالاستصحاب وهؤلاء لا يقولون به والجملة
لو كان اجماع فهو الحجة والا فالظاهر عدم انعقاد الجمعة والاحوط الاتمام ثم الاعادة لظهور التحصيل اليقين بالبراءة الثالث
الخطبتان يجب فيهما الحمد لله والصلوة على محمد وآله والوعظ وقراءة سورة خفيفة كما نقل عن المبسوط وابن حمزة

وافضل فى الشرايع نقل عن الخلاف زيادة الثناء على الله بعد حمده وحمل الاقتصار واقل الخطبة الحمد والصلوة والوعظ
وقراءة سورة خفيفة بين الخطبتين ومن لم يقتصر ويشهد المحقق بالرسالة بعد الحمد والثناء ثم يوصى الخطبة بالقران ثم يصلى
الثانية بالحمد والاستغفار والصلوة على النبى ص وآله والوعظ وافق عند علمائنا اقول لما كان الخطبة عبادة توقيفية
وجب الاتمام بكل ما هو خلافى حتى يتحقق الخروج من العهدة لعدم جريان الاصل فى ماهيتها ثم ان ثبت من حديث عدم
شئ منه فهو الحجة ان كان وذلك الحديث حجة وفى الموثق عن سماعة عن الصادق ع ينبغى للامام الذى يخطب بالناس يوم الجمعة
ان يلبس عمامة فى الشتاء والصيف ويتردى ببرد يمنيه او عدنيه ويخطب وهو قائم يحمد الله ويثنى عليه ثم يوصى بتقوى الله
ثم يقرأ من القران سورة قصيرة ثم يجلس ثم يقوم فيحمد الله ويصلى على النبى ص وعلى ائمة المسلمين ويستغفر للمؤمنين
والمؤمنات فاذا فرغ من هذا قام المؤذن فاقام فصلى بالناس ركعتين يقرأ فى الاولى بسورة الجمعة وفى الثانية بالمنافقين
والموثق حجة كما عرفت والاحوط عدم النقص عما تضمنه البتة لكن فى الصحيح ان الباقر ع خطب خطبتين يعنيهما الاولى
منهما نصه حمد الله والشهادتين والصلوة على النبى ص والوعظ قال ثم اقرأ سورة من القران وادع ربك وصل على النبى ص
وادع للمؤمنين والمؤمنات ثم تجلس وتضمنت الثانية الحمد لله والشهادتين والوعظ والصلوة على محمد وآله ثم قال
تقول اللهم صل على امير المؤمنين ووصى رسول رب العالمين ثم يسمى الائمة حتى ينتهى الى صاحبك تقول اللهم افتح
له فتحا يسيرا وانصره نصرا عزيزا قال وآخر كلامه ان يقول ان الله يامر بالعدل الاية ثم يقول اللهم اجعلنا ممن يذكر
فينفعه الذكرى ثم ينزل والاولى مراعاة هذا الصحيح مضافا الى الموثقة سيما عند من قال بوجوب العينى بل مطلقا وبعض
التفسير لا مور لا تذكر جماعة انه ذكر فى الخطبتين التحميد بصيغة الحمد لله وهو الاحوط بل فى التعبير اشكال عرفت وجهه
الثانى الاظهر ان الوعظ لا ينحصر فى لفظ بل كل ما يشتمل الحث على الطاعات والحذر عن المحرمات والمعاصى يكفى بل كلما
دل انه اولى واوفق بمقتضى الحال اختاره ومحل الاكتفاء بالاية المشتملة على التحميد او الوعظ عنهما او عن القران وان
كان الاحوط عدم الاكتفاء لما عرفت الثالث ذكر جماعة من الفقهاء انه يجب الترتيب بتقديم الحمد ثم الصلوة ثم الوعظ
ثم القراءة فلو خالف اعاد على ما يحصل معه الترتيب وهو كذلك لما عرفت من توقف البراءة اليقينية عليه الرابع منع الاكثر
من اجزاء الخطبة بغير العربية للتأسى ولما عرفت ولو لم يفهم العدد العربية ولم يمكنهم التعلم قيل يجب العجمية لان مقصود
الخطبة لا يتم بدونه ويحتمل سقوط الجمعة لما عرفت لكن يتوقف حصول اليقين بالبراءة عليها وعلى الظهر جميعا هنا وباقى احكام
الجمعة سيجيئ قوله ومنهم من زعم ان القائلين باستحباب صلوة الجمعة فى امثال زماننا منهم من يقول بان صلوة الجمعة التى هى منصب
الامام عليه السلام بالاجماع والاخبار وغيرهما ما هى صلوة الجمعة وهى الواجبة على جميع المكلفين بالوجوب العينى اذ عرفت ان الاصل
والمقرر منها هو الوجوب العينى واما الاستحباب فانما عرضها بسبب مانع من الخارج كان الفرائض اليومية يجب الاتيان بها
عينية ثم اذا كان بسبب مانع ربما عرضها الاستحباب كالمعادة ونحوها ... احتياطا وما يصلى فى بعض كما يقال ان

الظهر مثلا كما لو كانت ايطاعه او كذا الحكم فى المبتاد وما هو الظهر بحسب الاصل اى الفريضة العينية كما هو ظاهر فلا عز وفى ان
يكون المذكور فى الاجماعات والاخبار الدالة على كون الجمعة منصب الامام عليه السلام ما هو الجمعة بحسب الاصل والمقرر لها عز اسمه
صدمة واعتبر لها عارضة وحادثة كما هو الحال فى صلوة العيدين وغيرها او سيجيئ فى صلوة العيدين ما يظهر اتحاد حالهما مع الجمعة
فى الشرايط وربما يمكن الاستشهاد له وسيجيئ فى الوجه الثانى استحباب صلوة الجمعة ما يزيد التحقيق ومنهم قال بانها منصب
الامام مطلقا لما وجد من الاجماعات والاخبار الدالة على كونها منصبه بعنوان الاطلاق لكن عرفت ان الامام ع ربما
كان يباشر مناصبه بنفسه الا نادرا فاذا قال صلوا الجمعة يكون رخصة منه واذنا ونصبا اذ لا يجب صدوره ما هو منصبه
او بنايبه الخاص بل يجوز بنايبه العام والاذن العام ولا ينافى ذلك كونها منصبه بل تحققه ويؤكده ولذلك قال بعض من قال
بالوجوب العينى بانا منصوبون ومأذونون من جهة اخبارهم الدالة على وجوبها على المكلفين الظاهرة فى الوجوب
العينى لكن فيه تامل عرفت وجهه من اخبارهم على ضربين ضرب ليس فيه سوى وجوبها العينى الذى هو الفرض الاصلى
الالهى وهذا لا يدل على شرط من الشروط فضلا عن النصب العام او الاذن العام كما هو الحال فى الاخبار
الدالة على وجوب الجهاد وبل هى اشد والكل بل عرفت ان هذه الاخبار منهم لم يكن على وجه طلب الجمعة من الرواة
والمخاطبين البتة من جهة دلالات متعددة مضافا الى ان دلالة الفرض الالهى على الاذن والرخصة لا تكاد يكون
بالمطابقة او التضمن او الالتزام وكلها مفقودة لاشتراط الالتزامية باللزوم العقلى او العرفى وكلاهما مفقودان
وضرب يدل على الطلب منهم لكن ظاهره الاستحباب فلو كان هذا نصبا عاما فهو مذهب هؤلاء المخيرين مثل تلك
مثل صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق ع انه اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا فى جماعة وليلبس البرد والعمامة ويتوكا على قوس
او عصا وليقعد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة ويقنت فى الاولى منهما قبل الركوع بدل على الوجوب قلت جميع الاوامر الواردة
فيها على الاستحباب او الاعم اذ بعض الاستدلال بالوجوب بحكم السياق مع ان لعله امر فى مقام توهم الحظر ويؤيده
ما مر من ان الوجوب بغير المنصوب الخاص خلاف طريقة الرسول والائمة ع وما ورد منهم فى علة الاحتياج
الى الامام وغير ذلك بل وربما المرسات فى ذلك الوجوب العينى من جهة التقية كما عرفت مع انه لا شك فى ان المراد بعد
تحقق شرايطها وشرطها شروطها ولا نزاع فيه كما عرفت وبعد التسليم والتى لا يقاوم دلالتها دلالة الاخبار الدالة على
الاستحباب سيما مع اعتضادها بالشهرة العظيمة بل الاجماعات المنقولة التى هى حجة مستقلة ايضا وغير
ذلك مثل توقيفية العبادات وطريقة الرسول ص والائمة عليهم السلام وغير ذلك مما مر ومما ذكرنا ظهر
الجواب عما ورد من ان من ترك الجمعة فى حيوة الرسول ص او بعد موته و
له امام عادل استخفافا بها او جحودا لها فلا جمع الله شمله ولا بارك له فى امره الا ولا صلوة
له الحديث هذا وامثاله مضافا الى ما عرفت من الكلام فى الامام العادل ومع ذلك قال

تركها استخفافا او جحودا ولا شك في انه معاقب بل كافر مع ان امثال هذه الروايات اكثرها الكيس
من طرق الشيعة لو لم نقل كلها اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان المحقق الشيخ ره ذهب الى اشتراط
الفقيه الجامع للشرايط لانه منصوب من قبلهم ع بقولهم اني جعلته عليكم حاكما والحاكم
الشرعي اذا كان في بلد حاكما لاجرم يكون منصوبا للجمعة ايضا كما كان حكام الشرع منصوبين
لمناصب الحكومة مثل ضبط مال الايتام والائمة لهم الى غير ذلك فالجمعة ايضا منصب فلا يكون فعل الجمعة
عصيانا بخلاف غيره لما عرفت من كونها منصبه ولما كان الوجوب العيني منتفيا بالاجماع عندهم جعل
الوجوب تخييريا مع انا ذكرنا في بحث اشتراط العدالة عن علل الفضل عن الرضا عليه السلام ما يدل على اشتراط
الفقاهة في امام الجمعة بحيث لو لم يكن تحقق صلوة الجمعة كالعدالة هذا مع ان الاجماع حجة يقينية لما حقق
والمنقول بخبر الواحد حجة لغيره فقوله والا فلا ما حاصله انه فيه ما فيه واعلم انه يظهر من كلام بعض ان
هذا القول من خصايص المحقق الشيخ ره على ره وليس كذلك اذ يظهر من مقنعة المفيد ايضا في باب الامر
بالمعروف حيث قال وللفقهاء من شيعتنا ان يجمعوا وفي نهاية الشيخ ره ايضا يجوز لفقهاء اهل الحق ان يجمعوا
وفي باب الجمعة منه يجوز لفقهاء المؤمنين اقامتها وفي دروس الشهيد يجمع الفقهاء وفي الذكرى الفقهاء
يباشرون ما هو اعظم وفي المختلف الفقيه المامور منصوب فهو كلام سلار لفقهاء الطايفة ان يصلوا في الاعياد
الى غير ذلك من عبارات تم في اعتبار الفقاهة في امام العيد والجمعة وعبارة الفقهاء ان يصلوا ظاهره في
الوجوب الفوري لان قولهم ان يفعلوا ليس ادي يخطر بتوهم وان هذا الكلام رفع توهم ذلك الحظر لا انه يجب
عليهم ويظهر من الخارج ايضا ان راي صاحب العبارة ذلك سوى المفيد ره فيظهر منها ايضا كما ذكر ايضا كان في
المقنعة ايضا فليشهد على ما ذكرناه في كتاب الاشراف ايضا وقوله فان اريد اشتراط الاستفتاء الى فيه
ايضا ما فيه لانه كيف يتفرع على اشتراط الفقيه في اصل الوجوب وكيف يحسن هذه الارادة من ذلك القول مضافا
الى ان جميع المسايل الفقهية يتوقف على فتوى الفقيه وان لم يكن خلافية ولا خصوصية لهذا المقام فلا وجه
للتعرض فيه خاصة بل الظاهر ايضا كونه تخييريا او عينيا مع ان ذلك اجماعي عند العامة ايضا فان المسايل منصب
الفقيه عندهم ايضا مع انه ضروري ان المقام ليس بضروري والنظري يتوقف على الاستدلال بالضرورة
والاستدلال لا يتيسر لغير الفقيه بالضرورة عند المجتهدين فلا وجه للتعرض هيهنا سيما في مقابل
الاقوال المختلفة في المقام وخصوصا ان ثبت بدعوى اجماع اصحابنا مع انك عرفت ان فعل
الجمعة لا يتوقف على فتوى الفقيه فان من لم يقلد ولم يجتهد يجب عليه ايضا وكذا غيره
من الاصناف المذكورة نعم الاكتفاء بالجمعة يتوقف على فتواه فتامل جدا قوله

الاعلم

قوله يثبت كل ذلك الايمان هو الاعتقاد باصول الدين الخمسة بالدليل لا بالتقليد عند علمائنا الا شاذ منهم ورد
عليه العقل والنقل كما اشرنا اليه في الفوايد واما فروع الدين فضروريات الدين كوجوب الفرايض اليومية وغيرها
وهي كثيرة وضروريات المذهب كحلية المتعة وغيرها وهي ايضا كثيرة ونظريات كل واحد منهما في مقابل ضرورياته
ولا بد في تحقق الايمان من عدم انكار الضروريات جميعا واما طهارة المولد فبان يكون من العقد الصحيح
الدائم او المنقطع او من ملك اليمين او التحليل على ما سيجيء في كتاب النكاح او من وطي الشبهة فان ظهارة
من الزنا البتة وهكذا ولد الحيض والمتولد من اللقمة الحرام وامثال ذلك ومن ذلك كونه من بني امية او الاسنا
او الاكراد وامثال ذلك لكن اذا صار بحيث يتنفر الطباع منه يحتمل ان يكون امامته مكروهة كما مر في
من تنالهم الاثمه ويحتمل المنع بالنسبة الى بعض ما ذكر لحطه مرتبته عن هذا المنصب الجليل على ما ظهر ونظيره
من تضاعيف الاحكام واما الزنا من احد الطرفين فليس بطاهرة المولد كالزنا من الطرفين واما العدالة
في عدم ظهور الفسق نسب الى ذلك الى القدماء بانهم كانوا يقولون معروفية بمجرد الاسلام يكفي ولعل مرادهم
من الاسلام الايمان او الملكة او الهيئة الراسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى تجتنب الكباير
الاجتناب عن الصغاير واما المروة فبان يصون نفسه عن الادناس وما يشينه عند الناس او يحترز عما يستهجن
منه او ان يسلك سلوك امثاله عادة في زمانه ومكانه كلبس الفقيه لباس الجندي وبالعكس والتاجر لباس
الحمالين وامثال ذلك مثل المشي في الاسواق مكشوف الراس والبدن والكون كذلك في مجامع الناس ومد
الرجلين فيها والاكل في الاسواق لغير السوقي وقبلة الزوجة والامة بين الناس وحكاية ما جرى بينهما في الخلوة
والاكثار من الحكايات المضحكة وامثال ما ذكر والاشخاص والازمنة والامكنة متفاوتة في ذلك ثم منهم
من ترك قيد ملازمة المروة ومنهم من جعله شرطا لقبول الشهادة ومنهم من جعله شطرا او شرطا جميعا ومنهم من
جعل العدالة هي حسن الظاهر والعمدة هي الدليل استدل للقدماء بالاجماع الذي نقله الشيخ في الخلاف
وقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية وصحيحة حريز عن الصادق ع في اربعة شهدوا على رجل محصن
بالزنا فعدل اثنان ولم يعدل الاخران فقال اذا كانوا اربعة من المسلمين ليسوا يعرفون بشهادة الزور اجيزت
شهادتهم جميعا الحديث قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وصادرون في شهادة
الذهب بالحكام لا باس بها اذا لم يعرف بفسق ورواية سلمة بن كهيل ان عليا ع كان يقول لشريح واعلم ان
المسلمين عدول بعضهم على بعض الا محدود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين في

امالي الصدوق بسنده عن علقمة قال قلت للصادق ع اخبرني عمن يقبل شهادته ومن لا يقبل قال كل من كان على فطرة
الاسلام جازت شهادته فقلت يقبل شهادة المقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم يقبل شهادة المقترفين بالذنوب
لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم هم المعصومون دون ساير الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب
ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه
مذنبا ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله ثم ذكره داخل في ولاية الشيطان الحديث وصحيحة ابي بصير
انه سال الصادق ع عما يرد من الشهود فقال الظنين والمتهم والخصم قال فالفاسق والخاين قال كل هذا يدخل
في الظنين وفي معناها الروايات الدالة على رد شهادة الفاسق ويمكن الجواب عن الاجماع بان الذي
ذكروه الاخبار الدالة على اشتراط حسن الظاهر وعدم كفاية مجرد الاسلام على وجه الاستناد والاعتماد
منها رواية ابن ابي يعفور وغيرها على ما سنذكر والشيخ ايضا من جملتهم بل في كتابه صرح بما هو مضمون رواية
ابن ابي يعفور في تعريفه للعدالة فلعل مرادهم المجمعين كلهم او بعضهم المسألة التي يباشر ويخالط ويعرف
ومع ذلك لم يره فسق منه بل الذي يظهر ان ابن الجنيد متفرد بذلك القول واما باقي القدماء فيقولون
باشتراط حسن الظاهر كما ذكرنا وصرح بعض المحققين بهذا مع انه لا شك في كونه سبيل المؤمنين ان يكفي مجرد
الاسلام بعد المراد فعل الايمان ومعرفة الاسلام لا يتحقق غالبا الا على سبيل التعارف الا بالمعاشرة
المعروفة ولو لم يعرف اصلا من اين يعلم انه مسلم مؤمن سيما في زمان المحققين الذي كان في غاية الظلم
وشدة التقية وستر المذهب الا من كان معروفا معاشرا فاذا لم يشاهد منه مثل الفسق فهو عين حسن الظاهر
المعاشر المعروف فان ظهر منه فسق وصدر في حضور الناس لا جرم في مقام الدعوى يظهر ذلك على القاضي لان الخصم
في غاية بذل الجهد في قدحه جرحه وابطال شهادته فهو في مقام التفتيش والتجسيس عن حاله ولا يكاد يحصل
منه فسق بحضور الناس الا ويطلع الفقهاء اجمعوا على انه ان قدح المدعى عليه في الشاهد يجب على القاضي
الفحص عن حال الشاهد فكيف لا يظهر فسقه وان اخفى فسقه فهو من اهل الستر والعفاف ويحرم على
المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويحرم اظهار عيوبه وان ظهر يكون فاسقا مردود القول
يجب رده ويشهد على ما ذكرنا رواية ابن ابي يعفور وغيرها من الروايات الاتية بل في رواية علقمة
المذكورة ايضا اشارة حيث قال فهو من اهل العدالة والستر فان ظاهره انه لم يكن فسقه بحضور الناس
جسر الظلم على ما نطقت به الاخبار وشهد عليه الاعتبار والا يصير من اهل العدالة والستر على ما ذكرنا
ويشهد عليه الاخبار والاعتبار واما الذي لم يكن من المعاشرين ولا المعروفين فلا يكاد يعرف كونه من اهل

المعترف

ويبرء م

الايمان ايضا على ما اشرنا وما ذكره ظهر الجواب عن الاخبار فان قوله ع ليسوا يعرفون بشهادة الزور ظاهره
انهم معروفون الا انهم ليسوا يعرفون بشهادة الزور لا انهم ليسوا معروفين اصلا مع كونهم معروفين بالاسلام
المرادف للايمان ومثل ذلك الكلام في رواية سلمة واما الروايات الدالة على رد شهادة الفاسق فيمكن
الجواب بان الفاسق اسم لمن خرج من الطاعة واقعا لا من ثبت فسقه فانه ليس معنا لغة وعرفا او هذا يقتضي
الملكة او حسن الظاهر كما ستعرف على ما ذكرناه لو لم يكن ظاهرا فلا اقل من حسنه في مقام الجمع بين الادلة
وليس جمع اقرب منه واظهر بلا شبهة انه يحمل تلك الاخبار على التقية مع ان سند اكثرها ضعيف وما
يكون صحيحا ربما يكون ظاهرا فيما ذكرنا مع ان الاحتمال كلا اقل منه فلا يثبت ما يعارض ما سيجيء من الادلة
المعتبرة مع انه ربما يظهر ما ذكرناه من ملاحظة الاخبار الدالة على اشتراط حسن الظاهر على ما ستعرف
ومما ذكر ظهر الجواب عن الاية ايضا مع انه ورد في الاية قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء مع انه روي عنهم ع
في تفسير قوله تعالى شهيدين من رجالكم انهم قالوا اليكونوا من المسلمين منكم فان الله انما شرف المسلمين
العدول بقبول شهاداتهم وجعل ذلك من الشرف العاجل آه وفي الاية الاخرى فاشهدوا ذوي عدل
منكم ولا قائل بالفصل مع ان الاخبار الظاهرة في عدم كفاية مجرد الاسلام لعلها يبلغ حد التواتر
منها الصحيح الذي رواه المشهور عن ابن ابي يعفور عن الصادق ع وهو طويل رواه الصدوق ورواه
الشيخ بطريق غير صحيح بتفاوت في المتن والدلالة في غاية الصراحة ومنها ايضا المحل للقاضي ايضا يقضي
يقول انا لم نعرفهم قال خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ بظاهر الحكم الولايات والمناكح والمواريث والذبايح
والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه ومنها رواية عبد الكريم
ابي يعفور عن الباقر ع قال تقبل شهادة المراة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات
بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم وصحيحة الصفار
انه كتب الى ابي محمد ع هل يقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد اخر عدل فقال
عليه السلام اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعي يمين وكتب هل يجوز للوصي ان يشهد لوارث الميت
صغيرا او كبيرا بحق له على الميت او غيره وهو القابض للوارث الصغير وليس للكبير بقابض فوقع
عليه السلام نعم ينبغي للوصي ان يشهد بالحق ولا يكتم وكتب او يقبل شهادة الوصي على الميت مع شاهد
اخر عدل فوقع عليه السلام نعم من بعد يمين فتو وحسنة ابن المغيرة عن الرضا ع انه قال من ولد على الفطرة

وعرف بالصلاح فى نفسه جازت شهادته وصحيحة عمار بن مروان انه سأل الصادق عليه السلام او سئل بعض اصحابه عن الرجل يشهد لابنه او الاخ لاخيه او الرجل لامرأته قال لا بأس بذلك اذا كان خيرا الحديث ورواية ابى بصير عن الصادق عليه السلام لا بأس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ورواية علاء بن سيابة عن الصادق عليه السلام عن الملاح والمكارى والجمال قال لا بأس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء ورواية عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال امير المؤمنين عليه السلام لا بأس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وقوية محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام فى شهادة المملوك فقال اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة الخبر وصحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام فى رجل شهد على رجل شهادة فجاء الرجل فقال لم اشهده فقال يجوز شهادة اعدلهما ولو كان عدلا كلاهما واحد لم يجز شهادته ورواية عمرو بن شمر عن جابر عن الباقر عليه السلام قال شهادة القابلة جائزة على انه استهل او برز ميتا اذا سئل عنها فعدلت وصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام ان الرسول صلى الله عليه وآله كان يجيز شهادة واحد ويمين صاحب الدين ولم يجز فى الهلال الا شاهدى عدل الى الاخبار الصحيحة فى مثلها كثيرة وفى امالى الصدوق باسناده عن الكاظم عن من صلى خمس صلوات فى اليوم والليلة فى جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته وفى الكافى فى باب علامات المؤمن عن عثمان عن جماعة عن الصادق عليه السلام انه قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته ورواه فى العيون باسناده الى الرضا عليه السلام وقال علامة فى قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء ممن ترضون ديانته وامانته وصلاحه وعفته وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز ولا كل محصل مميز الى غير ذلك من الاخبار الدالة على اشتراط عدالة الشاهد وعدم كفاية مجرد اسلامه وفى هداية الامة للشيخ الحر وروى ان النبى صلى الله عليه وآله كان اذا تخاصم اليه رجلان الى ان قال واذا جاء الشهود لا يعرفهم بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود فى قبائلهم ومحالهم فاذا اثنوا عليهم قضى على المدعى عليه وان رجعا بخبر سيئ وثناء قبيح لم يفضحهم ولكن يدعو الخصمين الى الصلح وان لم يعرف لهم قبيلة سأل عنهما الخصم فان قال ما علمت منهما الا خيرا انفذ شهادتهما هذا كله مضافا الى الايات الدالة على اعتبار العدالة فى الشاهد او كونه ممن يرضى شهادته على النهج الذى عرفت ومضافا الى الاخبار الكثيرة الواردة فى عدالة امام الجماعة وقد ذكرنا كثيرا منها وما ذكرنا ظاهر ما فى كلام الشيخ على ما نقل عنه انه ادعى الاجماع فى الخلاف على كفاية مجرد الاسلام بان الصحابة والتابعين ما كانوا يبحثون عن حال الشهود وان البحث استحدثه عبد الله بن شريك من قضاة العامة اذ عرفت ان كفاية مجرد الاسلام

غير معلوم انه مذهب احد سوى على بن الجنيد ولعله صدر كلام فى باقى كتبه اختار عدالة رواية ابن ابى يعفور حسن الظاهر مع ان الاسلام الذى كان الصحابة والتابعين لا ينفعنا جزما لاشتراط الايمان قطعا عند الشيخ وغيره من فقهائنا سوى ما قواه الشهيد الثانى فى خصوص الطلاق من توهم حسنة ابن المغيرة المذكورة ولا شبهة على احد من اهل الفطنة والتامل فى انه توهم حيث فهم كفاية الاسلام بالمعنى الاعم مع صلاح وخيرية فى مذهبه من تلك الحسنة هذا ومن جميع ما ذكرناه علم مستند من قال بحسن الظاهر واما من قال بالملكة فمستنده بحسب الظاهر ان بحسب اللغة العدالة هى الاستقامة وعدم الميل الى جانب الباطل وان الفسق ميل عن الحق والطريق المستقيم وموضوعات الالفاظ يرجع فيها الى اللغة والعرف فلا بد ان يكون فى الواقع استقامة لان الالفاظ اسام للمعانى الواقعية لا انه يثبت شرعا او يظهر عرفا لان ذلك خارج عن معنى اللفظ من المعنى صار العدالة شرطا فلا بد من ثبوتها والعلم لان الشك فى الشرط يقتضى الشك فى المشروط فيقتضى ذلك العلم بعدم الميل بحسب نفس الامر ولا يحصل ذلك الا بالمعاشرة الباطنية بحيث يحصل من ملاحظة حاله الوثوق والا لم يثبت انه فى الباطن ما يميل ولا يحصل ذلك الا بوجدان الملكة والهيئة الراسخة وكذا الحال فى لفظ الفاسق فان الجميع لاجماع والاية والاخبار المتواترة يدل على عدم شهادة الفاسق وعدم جواز امامته والفسق اسم للخروج عن الطاعة بحسب نفس الامر كالزنا واللواط والقتل فانها اسام للافعال بحسب نفس الامر والوثوق به كذلك على قياس ما قلنا فى العدالة التى لا يوجد الوثوق الا بالهيئة الراسخة كما ترى ونجزم ان كثيرا من الناس لهم حال لا يقتلون النفس المحترمة عمدا ولا يزنون بذات البعل بل بغيرها ولا يرقصون ولا يشربون الخمر ولا يلوطون بالغلام ولا يجامعون الحيوانات ولا يزنون بالام والاخت والبنت وكذا الحال فى الواجبات فانهم لا يتركون الصلوة والصيام وحقا السلام وامثال ذلك عمدا وبالجملة كل الناس لهم ملكة فى ترك بعض المعاصى جزما مثل ما عدا الزنا بالبنت والام وامثال ذلك وكثير منهم لهم ملكة فى كثير على تفاوت مراتبهم فى الصلاح والعفة والخوف من الله تعالى ويوم القيمة بل بعض الناس لهم ملكة بالقياس الى اكثر المعاصى وجلها واما الملكة بالقياس الى الكل فلا يوجد الا نادرا وهم قليل ما هم نعم الذى سمعنا من احوال فقهائنا الماضين المقدسين مثل المقدس الاردبيلى وغيره فالظاهر حصول الملكة بالقياس الى الكل لهم بحسب صعوبة الصدور ولا استحالة حتى يصير معصوما لان المعصوم من عصمه الله عصمنا الله تعالى واياكم عن الفتنة ولهذا نبه اصحابنا الى متابعة قوله وموافقة امره وربما يحصل احيانا على سبيل الندرة بالمعاشرة الباطنية الزايدة بالمعاملة والمسافرة معه الوثوق بحصول

ملكة ترك المعاصى بالقياس الى نادر من الناس بهاية الندرة ان فرض وتحقق ومعلوم ان العدالة من الامور التى يعم بها البلوى ويكثر اليها الحاجة فى المعاملات والعقود والايقاعات والعبادات بحيث لا ينتظم امر المعاد والمعاش الا بها الى كثير من الامور الابدية والضرورية فلو كان العدالة كما يقولون للزم الحرج واختل النظام الشرعى وتعطلت الامور المحتاج اليها مع ان القطع حاصل اذ فى زمان الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ما كان الامر على هذا النهج بل بتتبع الاحاديث يحصل القطع بان الامر لم يكن كما ذكروه فى الشاهد ولا فى امام الجمعة بل الجماعة ايضا ويؤيده وينبه عليه ما ورد فى ان امام الصلوة اذا احدث او مات او حصل له مانع اخر اخذ بيد اخر واقامه مقامه وامثال ذلك وامثال ذلك مما يشير الى سهولة الخطب وانه ليس كما قالوا بل كان الشهادة ثم بان العادل هو الذى يترك الفسوق جهارا ولا يفعله بمحضر الناس على ما اشرنا بل اشار ورد فى امر العدالة صحيحة ابن ابى يعفور التى ذكرها المصنف وصح ذلك ..... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] فان العادل هو الساتر لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه لا انه الذى لا يكون له عيب وعثرة نعم لا بد ان لا يظهر فى الناس منه باطلا بحيث لو اظهر ومظهر يصير فاسقا لحرمة الغيبة واشاعة الفاحشة ووجوب ستر العورة مضافا الى حرمة التجسس حيث قال تعالى ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا وقال ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين امنوا لهم عذاب الى الاخبار الدالة على التحريم وشدة الحرمة والعقوبات الشديدة متواترة مضافا الى اجماع المسلمين بل بداهة الدين والفاسق لا يجوز تصديقه ولا يقبل قوله شرعا للاجماع والاية والاخبار فيصير الساتر كالجنس ظاهره وجدانا وباطنه بحكم الشرع ومقتضى قواعده وبعض ذلك ما اصالة الصحة فى تصرفات المسلم وما ورد من حمل افعاله على الصحة وتكذيب السمع والبصر فيما يوجد اليه السبيل نعم لا بد من حسن الظاهر المتحقق بالمعاشرة الظاهرية لعدم كفاية مجرد الاسلام لصراحة الاخبار ومنها هذه الرواية والشهرة بين الاصحاب بل شعار الشيعة عدم الكفاية كانوا معروفين بذلك فى الاعصار والامصار حتى فى الشهادة كما عرفت من ان مراد الشيخ والقدماء بعد المعاشرة الظاهرية وتحقق المعروفية وعلم الانفكاك

معروفية الايمان التى شرط اجماعا ونصوصا من معروفية حال الظاهر غالبا على حسب ما اشرنا سابقا وانما قلنا ان هذه الرواية فيها مبالغة زايدة لتضمنها ما ليس شرطا فى العدالة او معرفتها اجماعا للاجماع على عدم اعتبار ملازمة الجماعة فضلا عن معروفيته بها وللاجماع على ثبوتها بشهادة العدلين ايضا بل ربما اكتفى بعضهم بالعدل الواحد لعموم ما دل على حجية خبر الواحد العدل بل المشهور بين الفقهاء ان عدالة الرواة يكفى لثبوتها خبر الواحد وانها من مقولة الخبر لا الشهادة وبالجملة يظهر من التامل فى هذه الرواية اعتبار امور فى العدالة او معرفتها لم يعتبرها احد من الفقهاء بل اجماعهم على عدم اعتبارها ويمكن التوجيه بان المراد انه يعرف كون الشخص معروف العدالة بين المسلمين حتى يصير شهادته حجة لكل من احتاج منهم وعلى كل من او يصدق عليه فيكون عدالته متلقاة بالقبول بينهم ..... مع انه لا وقع فيها الخلاف بحسب طرق روايتها ومتن الرواية وتدل على ان الجماعة فى الفرايض واجبة وحضورها لازم من اشد الفرايض واللوازم حتى انه يحرق بيوت المتخلفين عليهم الى غير ذلك وكل ذلك مخالف لاجماع الشيعة واخبارهم مع مخالفتها للاخبار الواردة فى معرفة العدالة فيمكن الحمل على التقية لان من العامة من قال بوجوب الجماعة وحضورها او يحمل على الاستحباب وشدة تاكده والله يعلم وطريق الاحتياط واضح وهو امر اخر وربما كان الاحتياط فى المراعاة وربما كان الاحتياط فى ترك المراعاة بل هو الاظهر فى الاكثر اذا عرفت ان الاظهر ان العدالة هى حسن الظاهر بالنهج الذى قررنا فلا بد من بيان ما يجب على العادل اجتنابه وارتكابه والمشهور المعروف انه يجب عليه ترك الذنوب على انها ينقسم الى الكباير والصغاير وان الواجب ترك كل واحد من الكباير والاصرار على الصغاير وقيل كل ذنب كبيرة لما ورد فى بعض الاخبار ان كل ذنب عظيم وانه لا تنظر الى صغر المعصية بل انظر الى من عصيته ونسبه الطبرسى الى الشيعة مع ان المشهور المعروف بينهم هو ما ذكرنا وحجة ما ذكرنا من الايات والاخبار الكثيرة المعتبرة منها ما فى اخر العلل باسناده الى ابى اسحق انه قال قلت للبادر عليه السلام المؤمن المستبصر اذا اتى الكباير المعروفة وكان هل يزنى قال لا قلت فيلوط قال لا قلت فيسرق قال لا قلت فيشرب الخمر قال لا قلت فيأتى بكبيرة من هذه الكباير او فاحشة من هذه الفواحش قال لا قلت فيذنب ذنبا قال نعم هو مؤمن مذنب مسلم قلت ما معنى مسلم قال المسلم بالذنب لا يلزمه ولا يصر عليه ومنها رواية الحلبى عن الصادق عليه السلام فى قول الله عز وجل ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم الاية قال الكباير التى اوجب الله عليها النار ولعل المراد ما اوجب الله تعالى فى القران كما يظهر من اخبار اخر وهى كثيرة يتضمن انها سبعة وفى بعضها عشرين وفى بعضها انه يدل على التعيين وفى بعضها جعل من جملة السبعة كل ما اوجب الله تعالى عليه النار ولعل المراد الايجاب فى القران كما ذكرنا وان

الله عليه عنيه ما او علمه عليه او ان المراد الوعيد بالنار صريحا او بالدلالة الظاهرة وان العقاب لعله من التلازم بمجرد
الامر والايجاب على الالتزام اذ لا شك في ان الصغيرة ذنب الا انها مكفرة ولو كان المراد كل ما يستحق عليه العقاب
فلا شك فان الحق مع من يقول ان كل ذنب كبيرة ويحيل الكبيرة ما على فاعلها حد شرعي ونظر من اية ان تجتنبوا
كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان الصغيرة ما هي مكفرة بترك الكباير فلا عقاب عليها بعد اجتناب
الكباير لا مطلقا فيمكن ان يكون المراد ما يستحق به العقاب مطلقا فيم والاولى والاحوط ان يكون ساترا لجميع عيوبه
فلو صدر منه صغيرة بادر بالتوبة حتى لا تصير بالابقاء كبيرة على ما قال بعض العلماء ورواه جابر عن الباقر ع
في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر ولا يحدث
نفسه بتوبة فذلك الاصرار فيمكن ان يكون الفرق بينها وبين الكبيرة ان الكبيرة كبيرة من اول الامر وهذه تصير
كبيرة بعد الفعل ومضى زمان يتحقق فيه الاستغفار والتوبة مع التفطن وعدم الغفلة فبعد مضي الزمان هذا مع
عدم غفلته عن ذنبه وعدم توبته يصير كبيرة ولعل هذا ناش عن ميل له اليها ورضاه بها ولا يكون نادما فيه على
ولعل يكون ترك الكباير نحصا لغفلته عن الفعل او غفلته عن انه لا يمكن التوبة انهما ثابتا اتكالا على ترك الكباير
ولعله ايضا ندامة او توبة ويمكن حمل الرواية على الميل الى العفو وانه لا يحلم لا يستغفر ولا يبتغ به واما الاصرار ان
بمعناه المعروف فلا اشكال فيه انه كما هو الظاهر من قولهم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
فانه لعله اظهر في ذلك مضافا الى ظهور هذا المعنى من لفظ الاصرار وتبادره منه وانه لا بد من ارادة عود
لا اول بل والعود لعله اظهر والاحوط مراعاة ملكة الرعاية والاحوط مراعاة ترك الصغيرة ايضا او المبادرة
الى التوبة لما عرفت واذا ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة يزال العدالة لزوال الحسن ظاهرة وانه ساتر لجميع
عيوبه والظاهر انها تعود بالتوبة للايات والاخبار ومنها التائب عن الذنب كمن لا ذنب له والاولى ان تكون
العمل الصالح لما يدل عليه من الاية وغيرها ولعل ابقاء التوبة على حالها مدة وابقاها عليها ما يكفي له وان كان
الاولى ان [illegible] بان يفعل مستحبا ان للفقهاء اختلفوا فمنهم من اكتفى بمجرد التوبة ومنهم من اشترط
العمل الصالح ومنهم من اكتفى فيه بالبقاء على التوبة كما ذكرنا والاول اقوى والثاني احوط ويؤيد ذلك عدم [illegible]
الملكة ولا بد من ان يكون توبته خوفا من الله لا من الناس من انهم لا يصلون وراءه او لا يقبلون شهادته مثلا
فالثبوت بمجرد الاظهار لا يخلو عن اشكال ويمكن ان يكون شرطا فلا بد من الوثوق ويحصل من القراين ويحتمل القبول
بمجرد الاظهار حملا لافعال المسلم على الصحة والاحتياط طريقه واضح معتبر في المقام فتبدل اذا صدر منه ذنب
لم يطلع عليه احد سوى الله تعالى فلا بد من التوبة منه اذ هي واجبة وان كان الناس من جهة عدم اطلاعهم لا مانع

ن التوبة

من الصلوة خلفه وقبول شهادته الا انه كيف لا يستحيي من الله تعالى فانه يتقدم على القوم ويصير شفيعهم الى الله تعالى
مع كونه عاصيا بعيدا عن رحمة الله تعالى محتاجا الى شفيع يشفع له وربما يكون الله تعالى ساخطا عليه بل الظاهر
انه كذلك بل الواقع انه كذلك فكيف لا يعرف قباحة هذا المعنى فكيف لا حياء له مع ان الحياء من الايمان مع انه على حال
كيف يامن من نزول سخط الجبار والقهار مع انه روى الصادق ع عن المعصوم ع انه كان بينه وبين الله تعالى طلبهم فلا يتقدم
على القوم ولا يصير امامهم والمتدين لا يبالي والرواية مذكورة في اصل الصادق ورواها الكليني عنه في كتابه
الروضة من الكافي فيكون عنده من الاثار والاخبار الصادرة عن الائمة ع الهداة على سبيل العلم واليقين على
ذكر مما ذكرنا به حفظنا الله واياكم عن خلاف رضاه واخذ بنا صيتنا الى ما يحب ويرضى وحال بيننا وبين
ما يكره وما ينكره آمين بمحمد والطاهرين هذا واما الكلام في ثبوت الايمان وطهارة المولد والعقل الظاهر
منه [illegible] ذكرناه لان الاصل صحة تصرفات المسلم بل غيرهم ايضا في النسب حتى ان الباقر ع اتهم بعض من
انه قال لعبد له يا ابن الفاعلة شنع عليه اشد التشنيع وهاجره مادام الحيوة ولم يقبل عذره في هذا القول
بان امه كافرة مشركة حيث قال ع ان لكل قوم نكاحا فجعل ع هذا المعنى علة لحرمة الطعن في النسب والجهل او ان
كان نسب المشرك وغلط في التحريم الى انه هاجره بالمرة مع انه كان صاحبه ومحبه ويتتبع الاخبار يظهر امثال ذلك
فنقول اما طهارة المولد فيكفي في ثبوتها عدم ثبوت خلافها بما من الشياع او الشهادة المثبتة واما عدم ظهور خلافها
كما قاله الفقهاء واما الايمان فيشكل الاكتفاء بمجرد ذلك بل لا بد من الاقرار او الشياع او الشهادة او القرينة المفيدة
للعلم مثل كونه بين المؤمنين يسلك سلوكهم ويمشي على طريقتهم بحيث يحصل العلم بانه منهم او انه يظهر اعتقاداتهم
واما مجرد عدم ظهور الخلاف فلا دليل عليه الا ما ورد من ان كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابويه يهودانه او ينصرانه
ويمجسانه فيكون مقتضاه ان الاصل في الناس الايمان حتى يثبت خلافه لكن في كون تولد المولود على الفطرة معناه
انه يعتقد العقايد الحقة فاسد بالضرورة او انه يحكم شرعا بانه يعتقدها محل تامل مع انه حين التولد لا عقيدة له
والحاصل ثبوت ما نحن فيه بحيث يطمئن به في مقام الحكم الشرعي ويرتب عليه احكامهم مع كونه شرطا والشك في الشرط
يقتضي الشك في المشروط وكل شرط الشيء لا بد من تحققه لعدمها لا بد من ثبوت بحسب الشرع ولم يوجد دليلا اصلا على
سوى ما ذكروا والذي دل عليه الاخبار والاعتبار ان هذه الفطرة ليست سوى معرفة الرب وتوحيده ولا
غير مخصص فيهما بالبديهة مع انهما ايضا في الغالب يصيران نظريتين بسبب الحوادث الدنيوية اللازمة ولهذا
احتاج المكلفون الى الادلة والقران والحديث مملوان من الادلة عليهما لان العقول يحتاج الى الدليل العقلي

ممنوع

بالوجدان وكيف كان الايمان تصديقات متعددة وكل تصديق حادث وكل ما هو حادث يكون الاصل عدمه
مع ان الذي يظهر من الاخبار ايضا ان الاصل عدم الايمان بل الاصل عدم الاسلام فضلا عن الايمان لا
اخص منه بل ربما يظهر منها ان الايمان نادر الوجود كما انه في الواقع ايضا كذلك لان من يعرف اصول دينه الحقة
بالدليل ولا يكون منكر الضروري الدين والمذهب قلما يوجد بين الشيعة لكون الشيعة في غاية القلة بالنسبة
الى المسلمين وهم في غاية القلة بالقياس الى ساير الناس وكون المؤمن من يعرف الاصول الحقة بالدليل اجماعي
الشيعة ومقتضى ادلتهم العقلية والنقلية كما حققنا في الفوايد والشاذ من المتاخرين المتاملين خارج عن الاجماع
ومعلوم النسب بل ربما عد من ضروريات مذهب الشيعة فيكون حال الشاذ حال ابن الجنيد بالنسبة الى حرمة القياس
نعم الشيخ اوجب الاخذ بالدليل بحيث يكون تاركه اثما عاصيا لا كافرا على ما هو ببالي وعلى هذا ايضا لا يستاهل
للامامة لفسقه بل لعل هذا الشاذ ايضا قائل بذلك مع تشاوره في العمل على عدم الخروج عن طريقة الفقهاء ايضا
بل ربما يقول انه لا يغني من جوع فكيف يجوع غيره وامثال هذه العبارات على انك عرفت ان الايمان شرط
والشك فيه يقتضي الشك في المشروط وشغل الذمة بالصلوة يقيني فلا يبرء الذمة الا باليقين وليس ما قاله
الشاذ يقينيا عنده فكيف يكون يقينيا عند غيره ولا يوجد دليل يقيني على كفاية التقليد او المظنة في اصول
الدين بل الموجود ظني تمسك به الاشاعرة في مقابل الادلة اليقينية بل مبناه انه حجر توهم واشتباه بين الايمان
الواقعي وظاهر الاسلام المقبول عن المنافقين ايضا جزما فان ظنهم ان الرسول ص والصحابة والتابعين كانوا
اظهار الشهادتين يحكمون بالاسلام وفيه ما عرفت مع انه تعالى قال قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وهذه الاية ايضا تدل على ان الاصل عدم الايمان وكذا قوله تعالى لا تقولوا لمن
القى اليكم السلام لست مؤمنا وفي بعض الاخبار اذا شهد ان رجلا [illegible] شاهدا [illegible]
يؤخذ بقول الشاهدين ويترك قول الالف [illegible] مكتوم وبالجملة لا شبهة فيما ذكرناه من انه لا يكفي في ثبوت الايمان
عدم الخلاف ولم يظهر من القدماء تامل في ذلك بل الظاهر منهم عدم الاكتفاء الا ما لم يظهر المعلوم منهم والذي نسب
اليهم وقيل عنهم ان الاصل في المسلم العدالة لا كل الناس مع انك عرفت ان مرادهم حسن الظاهر سوى ما نسب الى ابن
الجنيد واما ثبوت العدالة فبالمعاشرة الباطنية او الظاهرية الى ان يحصل حسن الظاهر الذي يثبت [illegible]
بالشياع المفيد لليقين وكذا المفيد للظن على حسب ما دل عليه صحيحة ابن ابي يعفور وكذا شهادة العدلين مع
وتتبع المواضع التي حكم الشرع بحجيتها فيه فانه من الكثرة بمكان ربما يحصل العلم بعدم مدخلية خصوصية المادة

للاستقراء

هذا القدر

هذا القدر من الانتشار والاكثار ولا افادة من الميل الى عند الفقهاء ان شهادة العدلين حجة الا فيما نسب الشارع
بل ربما كان هذا اجماعيا اذ نرى القدماء والمتاخرين يجعلونها حجة شرعية ويحتجون بها ولا نرى من خصم تامل فيه بل
ويتلقون بالقبول مع ان عموم ما دل على حجية خبر الواحد يشملها بطريق اولى والعمومات ذكرناها في صدر الكتاب ولهذا
احتمل المقدس الاردبيلي ره بكفاية شهادة العدل الواحد ايضا كما عليه المدار في تعديل رواية الاخبار عند المشهور
شك وحقق في الفوايد وغيره وصل يكفي ان يرى امام قوم يصلون خلفه كما رواه الشيخ بسنده عن الصادق ع اذا كان الرجل
لا تعرفه يؤم الناس ويقرا القران فلا تقرا خلفه واعتد بصلوته ويؤيده ما ظهر من بعض الاخبار ايضا [illegible]
اهل محلته وقبيلته ما داموا ايتمامه الا خبر لهاي فرق بين هذا وبين ان يصلون ورائه ولا يكفي لما عرفت من اشتراط العدالة
فلا بد من ثبوت الشرط بالدليل الشرعي والخبر ليس بحجة الا مع ثبوت عدالة رواته او الانجبار بالشهرة وما يقوم مقامها
ولم يوجد شيء منهما لما هو ظاهر من عدم صحة سندها ولا سند ما يؤيدها واما كونها بمنزلة الشياع فغير ثابت كيف و
اكثر الناس لا يبالون في الاقتداء يقتدون بكل من يراه يصلي بالناس بل بكل من رآه في زي العلماء بل ربما يكتفون
باقل من ذلك بان يروا عمامة كبيرة او تحت الحنك وامثال ذلك نعم اذا عرفوا بالتدين [illegible] عدالة الامام [illegible] يصلون
ورائه وعبادة لا رياء فالظاهر الاكتفاء به والله يعلم بل عرفت سهولة الخطب في العدالة وانه لا ينبغي التشديد فيها
[illegible] اوسع مما هو عليه الان عند العلماء القاصرين عن الاجتهاد ثم اوسع بمراتب شتى وربما كان من تسويلات
الشيطان تخيل انهم ان الاحوط ترك الصلوة خلفه وعدم ثبوت عدالته فيصير بلا مرجح من الجماعات بل من الجمعة
بل غيرها ايضا وربما يصير بسببه منشا لمثل الغيبة وسوء الظن والنفرة والاستخفاف والاهانة وكسر خاطره
وحط منزلته ويصير سبب حرمان غيره من الناس عن الفيوضات بل الواجبات ايضا والقائهم الى التهلكة التي
اشرنا الى بعضها في الجملة والعاقل يكفيه الاشارة ونسئل الله الهداية والعصمة عن الغواية قوله والجزم ان لا
اه قد عرفت ان العدالة شرط فلا يجوز الصلوة خلف غير العادل فكيف يقول الجزم كذا وكذا فان الجزم هو الاحتياط او
غير ثبوت الاشتراط ومع ذلك الوثوق بالدين والامانة غير العدالة اذ غالب الناس يحصل الوثوق بدينهم وامانتهم مع علم
عدالتهم وظهور فسقهم فان الامانة هي ان لا يخون كثير الجماعة الذين يظهر منهم الغيبة وامثالها لا يخونون اصلا
الناس بل ربما يترك بعضهم بعض الواجبات عليه ومع ذلك لا يخونون الناس لا في مالهم ولا عرضهم [illegible] وبالجملة قد عرفت
اشتراط العدالة كان من شعار الشيعة يعرفون بذلك بحيث لا يخفى على احد مع ان الجمعة من الواجبات العينية عنده
الغيبة فكيف يقول الجزم اه الا ان يكون مراده انه اذا وجد من يثق بدينه وامانته يحتاط بان يصلي وراءه والا فيصلي الجمعة
من لم يثق بهما ايضا وغيره ما فيه وان اراد ما ذكره فخلافه ظاهر وهو انكار اشتراط العدالة فانه مما لا يحتمله الكل

من تلك العبارة لا وجه للتعبير بها بل فاسد لغاية ظهوره بل وصراحته في خلاف مراده وقوله كيف كان ايثم بيادي
بانه متامل في اشتراط العدالة وقوله كما ظهر من الحلبي غير انه لا يخفى من تامل بل ظهور جهة ما ذكر لمن كون الصغيرة
معفو عنه مع اجتناب الكباير وعدم ثبوتها اعتبارا انيس من ذلك في العدالة وقوله ولو قدح للزم الحرج فيه ما فيه
جرح فان يستغفر انما الكبيرة لا يكون مع الاستغفار فضلا عن الصغيرة مع ان تركها لو كان حرجا لم يكن فعلها دينا
لان العدالة فيما يجب وجودها الضرورة لتوقف انتظام المعاش والمعاد عليها من وجوه متكثرة ولا شك في ان الصغيرة
افراد الذنوب كلها من المنكر وهذا سر الكلام في الامر ادعو قوله ثم يقدح لا يلايم تامله في اشتراط العدالة الا ان يتم ارادة
تقدير لا اشتراط ان كانت العبارة فيها اجزاء قوله وكذا التظاهر لم يخرج حاجة للتعرض لذكره بالخصوص من بين المحرمات
التي لا تعد ولا تحصى وان اراد عدم ... المحرمات لا يخفى غير ما ذكر ففيه ما فيه ولعل ما ذكره الظاهر شكوى من تخصيص اجماع الله
يعلم وقوله لان امثال اه اقول قد عد بعض الاخبار المتضمنة لحكاية ... وظهر ... مع ان ما ذكره
دليل على كونه مانعا من قبول الشهادة وعدمه شرطا لا لا كونه مضرا في العدالة ... شرطا للاصحاب عبارة فاسد
فقد نقلنا الاقوال في ذلك وقوله ... انما يفيد القايل بالمشهور لشطرية اما القول بشرطية فلا ...
فاعتبار حصول الوثوق لشهادة الشهود بعضه وعدم الوثوق فيدخل في الظنين والمتهم وان كان عادلا فان المتهم
لا يجب ان يكون بالفسق ولذا حكم برد شهادة السايل بكفه وان لم يكن فاسقا وكذا غيره من المتهمين فان التهمة لم يعني
الفسق ولذا جعل الفقهاء عدم التهمة شرطا على حدة ومع ذلك نهى الشرع عن نفي الفتوة العادة فيما يوجب المهانة ونفى المؤمن
ان يذل نفسه او يجعلها مضحكة وجعل الاستهزاء والسخرية ولسان ... واورد في الاخبار مع انه يمكن القول بالشطرية
ايضا لما ورد في صحيحة ابن ابي يعفور من قولهم ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن واللسان فانه مطلق يشمل منافات
المروة وللعطف على ما ذكر قوله واجتناب الكباير ثم قال ع والدليل عليه ان يكون ساترا للعيوب ومنافي المروة عيب
عرفا لان المروة تنزيه النفس عن الدنائة التي لا يليق بامثاله كما عرفوه وما ذكره للتمثيل الجبل ونقصان العقل وقلة
المبالاة وقلة الحياء لا شك في كونها عيوبا عرفا بل وعقلا ايضا بل وشرعا ايضا كما يظهر من الاخبار الواردة في
وغيره مثل قولهم ع الحياء من الايمان ولا ايمان لمن لا حياء له وهما مقرونان اذا ذهب احدهما تبعه الاخر فلاحظ الا
الواردة في امثال ذلك بل قولهم ع ان لا يتخلف عن جماعة المسلمين في مصلاهم الا من عذر ... وما ذكرنا ما هو
المروة انسب منه بالفسق فاشار الى ان الازمنة والامكنة والاشخاص متفاوتة فيها فلعل بلك الزمان
كان التخلف من غير علة منافيا للمروة بالنسبة الى اهل بلاد الرى او مطلقا او ربما كان عدم منافاته للمروة في امثال
هذه الازمنة من حدوث العلة وهي لا تذكرها الفقهاء فالعدالة تزيل الشهود بجعلوها او ما عتبروا فيها انما اعتبروا

حتى اعتبروا التجنب عن منافيات المروة ايضا وسيعرف ايضا ان ترك المستحبات ينافي المروة وبسبب ذلك على
المعتبر لا تصل خلف من لا تثق بدينه واما فيه والوثوق بدين الشخص واما اشتراطها لا يحصل من مرتكب منافيات المروة
وقس على هاتين الروايتين غيرهما من الروايات او روناها في عدالة الرجل الظاهرة فيما ذكرناه ... وفي وصية
النبي ص اباذر ان امامك شفيعك الى الله فلا تجعله سفيها ولا فاسقا الى غير ذلك من الاخبار قوله الا انا بلغ اه
اقول نقل عن بعض الفقهاء القول بحرمة ترك جميع المندوبات ووجوب فعل شيء منها في الجملة وعلى هذا يكون تارك الجميع
فاسقا ان كان بكبيرة او مصرا على النحو الذي ذكرنا واما المشهور فعدم الحرمة لان المستفاد من الاخبار من قولهم ص عمل
بما افترض الله عليه فهو من اعبد الناس وان من اتى بالواجبات لا يسأله الله عما سواها الى غير ذلك من اخبار كثيرة
مضافا الى اصل البراءة وظهور كل مستحب في جواز تركه بل بعض الاخبار صريحة في ان المكلف ان اتى بالواجبات
ليسال عن المستحبات فالترك لو كان من هذه الجهة لا يكون فسقا واما اذا كان تركه مؤذنا بالتهاون وقلة المبالات
فان كان استخفافا منه بالشرع وعدم اعتنائه به وعدم اعتقاده فهو الكفر وان كان من جهة عدم الاعتناء والاعتقاد
باخبار الاحاد وانكان في مقام المستحبات لا انه عدل الثبوت ... في المسئلة لا اجتهادية وان لم
من ذلك ولا من هذا لجهل ونقصان عقل ولذا قال بعض الفقهاء الا ظهر انه مخالف للمروة قوله الذي فرض
عليهم وعرفت الدليل على الوضع واما انهم اذا حضروا لزمهم الدخول فهو المشهور بين الاصحاب بل في التذكرة
انه لو حضر المريض والمحبوس لعذر المطر والخوف وجبت عليهم وانعقدت بهم اجماعا وربما يؤذن هذا بان لزوم الحضور الدخول
على غير من ذكره ليس اجماعيا فيشكل الحكم المذكور لان مقتضى الاخبار الصحاح المعمول بها سقوطها عنهم فاذا سقطت عنهم
وجب الظهر لان العبادة التوقيفية لا بد من دليل على صحتها ومطلوبيتها وما قيل موافقا لما ذكره ان مقتضى
الصحاح سقوط وجوب السعي اليها خاصة لا سقوط الوجوب مطلقا بدليل ان من جملتهم من كان على راس فرسخين
ولا خلاف في وجوب الجمعة عليه مع الحضور فيه تامل لان من جملتهم من سقط عنه مطلقا قطعا وهو الصبي والمجنون
ومع هذا لا يلزم ان يكون السقوط بالنسبة الى الكل سقوط حضور السعي بل ربما كان الاتم منه ومن السقوط مطلقا
فانه اقرب المجازات الى الحقيقة فان مقتضاها كما في الصحاح سقوط نفس الجمعة واما ما دل على وجوب السعي
اليها او الحضور فانما يقتضي ما يستفاد منه خصوص هذا الوجوب اما وجوب نفس الجمعة عن ابن حرب الجملة ما دل
على وجوب نفسها او ما دل على وجوب السعي لا يدل على وجوب نفسها هنا مع ان عدم الخلاف لم يعلم بعد كونه
اجماعا سيما ان يكون اجماعا معتبرا لا عند المص ومن وافقه حتى يكون القطع منه هذا مع استفاضة الروايات
في ان فرض المسافر الظهر لا الجمعة مثل صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع قال صلوا في السفر صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة

وسقوطها عنهم

يقتضي سقوط نفسها ام

لان صاحب المدارك ادعى عدم الخلاف البعيد دخلا امارة بالنسبة الى الباقين بعد ولم ادعى القطع موضع عدم الخلاف

وصحيحة الاخرى انه سال عن صلوة الجمعة في السفر فقال تصنعون كما تصنعون ولا يجهر الامام بالقراءة انما
اذا كان خطبة ومثلها صحيحة جميل عنه ع وغيرها من الاخبار مثل ما ورد انه ليس في السفر جمعة ولا عيد وما ورد
من ان اهل القرى ليس عليهم جمعة وصلوا على ما اذا كانوا على راس فرسخين او ازيد ثم الاشكال ايضا رواه الشيخ
بسنده عن حفص بن غياث قال سمعت بعض مواليهم يسال ابن ابي ليلى عن الجمعة على المراة والعبيد والمسافر فقال ابن
ابي ليلى لا يجب على واحد منهم ولا الخايف فقال الرجل فما تقول ان حضر واحد منهم الجمعة مع الامام فصلاها معه
هل يجزيه تلك الصلوة عن ظهر يومه فقال نعم فقال كيف يجزي ما لم يفرضه الله عليه عما فرض الله عليه وقد قلت
ان الجمعة لا تجب عليه ومن لم يجب عليه فالفرض عليه ان يصلي اربعا ويلزمك فيه معنى ان الله فرض عليه اربعا
فكيف اجزا عنه ركعتان مع ما يلزمك ان من دخل فيما لم يفرض الله عليه لم يجز عنه مما فرض الله عليه
فما كان عند ابن ابي ليلى فيها جواب فطلب اليه ان يفسرها له فابى ثم سالته انا عن ذلك فقال الجواب ان الله
فرض على جميع المؤمنين والمؤمنات ورخص للمراة والمسافر والعبيد ان لا ياتوها فلما حضروها سقطت
الرخصة ولزمهم الفرض الاول فمن اجل ذلك اجزا عنهم فقلت عمن هذا فقال عن مولانا ابي عبد الله ع وضعف السند منجبر بالشهرة
واما الدلالة فيقتضي قوله ان الله فرض على جميع المؤمنين والمؤمنات دخول جميع المكلفين حتى من خرج منهم
فيه وانما الفرض الاول لا على هم وبالحضور لما يجب عليهم الية فيلزم ان يكون وضعها عن كل من يكون منهم
بمعنى الرخصة لا انه لا يانوها مطلقا فالدلالة ايضا ظاهرة تامة سيما بعد فتاوى الاصحاب كلهم واشتهار العمل به
لم يظهر مخالف ويؤيدها ايضا صحيحة الحمام عن ابي الحسن ع قال انه اذا صلت المراة في المسجد مع الامام يوم الجمعة ركعتين
فقد نقصت صلوتها وان صلت في المسجد نقصت صلوتها لتصل في بيتها اربعا افضل وضبط نقصت بالمهملة
في الموضعين ولعله الاظهر من الرواية ايضا ويؤيدها ايضا ما قاله في المنتهى من انه لا خلاف في ان العبيد والمسافر اذا
صليا الجمعة اجزاهما عن الظهر وحكي نحو ذلك في العبيد ويؤيد ايضا الرواية التي ذكرها المص في ثواب الساعي الذي
الجمعة وما ذكر ظهران المراة ايضا اذا حضرتها لزمها الدخول والمحقق حكم بعدم اللزوم محتجا بانه مخالف لما عليه
اتفاق فقهاء الامصار وطعن في سند رواية حفص المتقدمة ولا يخفى انما منجبرة بالفتاوى اذ ظاهرها انها المستند
واما المخالفة للاجماع فلم يظهر بعم الاجماع واقع في عدم وجوب السعي والحضور واما اذا اتفق حضورها فلم يعلم من
كل المسلمين او الشيعة عدم اللزوم اذ لم يحد حضورها بلا شبهة على ما شاهد وظاهر تسامه اجزاء الزمان
في امثال هذا فكيف يمكن الاستدلال باتفاق فقهاء الامصار مع ان المفيد في المقنعة صرح بان هؤلاء الذين
وضع الله عنهم الجمعة متى حضروها لزمهم الدخول فيها وهو مؤسس مذهب الشيعة وكذا العلامة في النهاية والشيخ

اما يصح

الائمة عليهم السلام

بعض فسالت انا الرجل

في المبسوط صرح بان المراة يجوز لها فعلها او في المدارك مال الى ذلك وهذا مؤيدا الظاهر جواز الفعل مع
وضعه عنها لكن لا الكون مما وضع عنها هو السعي كما يظهر من العلة المذكورة في حكاية حفص بعد الاشكال المذكور
فيهما ومع ذلك الاحوط ان لا تحضر وان حضرت جمعت بينها وبين الظهر واما انعقاد الجمعة بما سوى المراة
المسافر والعبد يعني احتسابهم من العدد المعتبر فيها فقد صرح في التذكرة دعوى الاجماع في المريض والمحبوس
لعذر المطر والخوف ويظهر منه عدم الاجماع في غير ما ذكر وان قال في المدارك اتفق الاصحاب على انعقاد الجمعة بالبعيد
والمريض والمحبوس بعذر المطر ونحوه مع الحضور كما نقله جماعة انتهى وربما يظهر من هذا ان اتفاق الاصحاب
على ما ذكر نقله جماعة وفيه ما فيه اذ لو كان كذلك لكان رده في المسئلة السابقة بذكر ذلك سيما وهو لا انه من باب الغريق
بما تشبث مع انه رده ادعى عدم الخلاف في البعيد وجعل ذلك هو الدليل على ان المراد من قولهم وضع الله عن التسعة
او الخمسة هو سقوط السعي لا سقوط نفس صلوة الجمعة ثم استشهد بتصريح المفيد في المقنعة وذكر ما تقدم على ذلك
كلام التذكرة والمنتهى وقد ذكرنا ما ظاهره في المخالف مطلوبه كما لا يخفى ثم يعدل عن هذا بانه ان سلم لزوم الجمعة اذا حضر بها
وصلاها العفو بجمعة واجزائه لانها اكمل في المعنى وان كانت اقصر في الصورة فلا اجزائها لكاملين الذين لا عذر لهم
فلان يجزي اصحاب العذر اولى ثم قال ويمكن المناقشة في هذه الاولوية بعدم ظهور علة الحكم وباستفاضة الاخبار في
من التسعة او الخمسة ولا يكون الا في عيبا من هذه الاصناف اتيا بما هو فرضهم الا ان يقال ان الساقط عنهم السعي اليها
ثم جعل عدم الخلاف هو الدليل على ذلك وقد عرفت الايراد عليه ثم استشهد بتصريح المفيد خاصة لما ذكرنا ولا يخفى على المتامل
انه لو كان له اتفاق الاصحاب الذي نقله جماعة لما فعل ما فعل فتم جدا وما ذكره رده لم اجده في كلام المتقدمين حتى في نهاية
الشيخ ره بل المراجع الا في بعض كتب الفاضلين والشهيد وبعض كتب المتقدمين واين هذا من الاتفاق فضلا عن نقل
الاتفاق فضلا عن ان يكون الناقل جماعة مع ان الذي وجدته في بعض كتبهم الانعقاد بجميع مكلفيهم سوى المراة
ولا شك في انه ليس بوفاقي كما صرح به في المدارك والمص تبعا له وصاحب المعارك تامرنا الا انه لا بد لنا من دليل على الانعقاد
ولم يثبت من كلام المدارك اجماع منقول يعتمد عليه لما عرفت بل بما لم يظهر اجماع اص وان قلنا باتفاق الاصحاب
اذ لم يعلم بعد كونه اجماعا فتامل جدا وقد عرفت فيما تقدم عند ذكر العدد وشرايطه الاشكال في انعقاد الجمعة بالمسافر
والعبد وعرفت في صدر هذا المبحث ايضا الاشكال الذي ذكرنا فان قلت لعل رواية حفص دليل الانعقاد لتضمنها
ان الفرض الاول كان شاملا لهم والفرض الاول كان بالنسبة الى جميع المكلفين على السواء قلت وجوب الجمعة
على شخص غير انعقادها به ولذا لم تنعقد بالمراة اتفاقا واجماعا كما هو ظاهر وشرايط وجوب الجمعة غير شرايط

رواية حفص

العدد كما صرح به المص فيما سبق فان الاسلام والايمان ليسا شرطا في الوجوب لوجوبها على الكافرين واهل السنة
وامثالهم عند الشيعة والمشهور من العامة سوى ابي حنيفة لما اشتبه عليه الفرق بين مقدمة الواجب المطلق
ومقدمة الواجب المشروط ولذا المص جعل الاسلام شرطا في العدد دون من وجب عليه الجمعة وظاهران مراده ما يعم
مرادفه الايمان لعدم صحة صلوة المخالف اجماعا وبل دلت عليه الاخبار المتواترة ايضا في العبادة الفاسدة كيف يكون
الجمعة منعقدة به او صحيحة من جهته او كيف تصير متبوعا للصلوة الصحيحة وبعض الشروط مشترك بين الوجوب والانعقاد
وهو الذي صرح به المص في الوجوب ثم صرح به ايضا في شروط العدد لانعقادها بهم ولم يذكر في العدد وصرح بكونه ذلك
شرطا حيث قال الاربعة نفر كما وكذا واكتفى بذلك بقوله لا غير ولم يذكر في العدد مثل السلامة عن المرض وامثالها
لعدم كونها شرطا في العدد لانعقادها بهم ثم يكون شرطا في الوجوب ولذا ذكرها فيه ثم لم يذكر عدم البعد بفرسخين
من جملة شرائط الوجوب مع كونه من شرائطه بالاجماع والاخبار المستفيضة كما ستعرف وجعله شرطا في العدد مع انه يذكر
ههنا انه لا خلاف في احتسابهم من العدد بحيث يظهر منه انه ليس شرطا في العدد فكان اللازم عليه ان يجعله شرطا في
الوجوب دون العدد كالمرض والعمى وامثالهما ويمكن ان يوجه قوله حاضر في ذكر شرائط الوجوب باتم من غير المسافر
وغير البعيد بفرسخين والظاهر انه لما كان مرادا بقيد الاربعة يكونهم غير بعيدين فانه قيد بذلك القيد بقوله جميعا اى
لا يكون جميع الاربعة بمجموعهم بعيدين ويمكن ان مراده لا يكونون مع الامام جميعا غير بعيدين وهذا غير احتسابهم من
العدد فان الظاهر من قوله احتسابهم من العدد ان يكونوا من العدد واثنين منهم لا ان يكون المجموع من
المجموع بعيدين انه لا شبهة في ان المسافرين لا يجب عليهم الجمعة بل فرضهم الظهر كما عرفت وكذا الحال في البعيدين
عنه لكنه لا يظهر بانه لا يظهر تفاوت عليهم وبين المسافر في ذلك ومما ذكر ظهر ان ما نقلنا عن الشهيد في بحث شرايط
العدد ومن وقوع الاتفاق على صحة الجمعة بجماعة المسافرين فاسد البتة بل هذا خلاف الاجماع اذ قل ما يتحقق السفر
بجماعة اقل من خمسة بل غالبا اكثر وكثيرا ما يكون فيهم من يصلي بهم جماعة فلو كانت في السفر واجبة عليهم
لما كان خافيا كونها البتة ولا شك في التركت ولا شبهة في ان ذلك المدار في الاعصار والامصار والظاهر ان الحال
في البعيدين ايضا كذلك لعدم دليل على الصحة مع ان مقتضى الاخبار سقوطها عنهم بالمرة ولزوم الظهر لهم عند الحضور
غير انعقاد الجمعة ومجموعهم بل عرفت التامل في احتساب المسافر من العدد وكذا العبد واما البعيد فان ثبت اجماع واقع
او منقول بخبر الواحد على احتساب البعيد من العدد والا فلعل المناقشة طريق البتة وقلنا انا لم نجد ذلك الا في كلام بعض المتاخرين
والقدماء وظاهر بعض القدماء عدم الانعقاد بل ظاهر الكليني والصدوق واضرابهما عدم الوجوب بل السقوط عنهم

مثل المجنون

مثل المجنون والصبي وان حضور هما جماعة الصدوق ذكر في كتابه العلل كل حديث في نقص علة وان لم يكن الحديث
صحيحا عنده بل ربما يكون فاسدا كما صرح به فيه وصاحب البحر بذكر رواية حفص المتقدمة ومقتضى الاخبار الصحاح
المتضمنة للسقوط عدم صحتها منهم فضلا عن الوجوب عليهم كما اعترف صاحب المدارك مع انها في غاية ظهور
الاقتضاء فضلا عن النظم من الكليني واضرابه ورواية الصدوق في اماليه على ما نقل عنه لا يكون دليلا على
فتواه بعض منا لان اماليه ليس كتاب فتواه بل الفقيه كتاب فتواه فاذا لم يذكرها فيه وذكر ما يخالفها كثيرا او
ظهر ان فتواه بالخلاف البتة فكيف يمكن ان يتحقق ان تلك الرواية فتواه مع ان المسافر اذا قصد الاقامة او بلغ مكثه
مترددا من الثلثين يكون في حال المقيم على ما صرح به بعض الاصحاب فربما يكون الجمعة وجوبا عليه تخييرا او وجوبا
انه من ثواب جمعة المقيم وهذا وان كان محلا في الظاهر الا ان القاعدة ان الخبر الذي يعارض الاخبار او الخبر الواحد الذي
يكون حجة بل حتى يوافقهما اخص من الطرح مع ان ذلك الخبر ليس بصحيح مع انه على فرض ان يكون قابلا لا يظاهرها
يكون الحكم مختصا بالمسافر ويجعل حكم المسافر قرينة على ارادة سقوط الشيء خاصة وقد عرفت فساده ومع ذلك
انعقاد الجمعة به من ابن فات ظاهرها انعقاد الجمعة بغير وجود حولهم معهم ومتابعتهم اياهم ومع ذلك مقتضى الا
المنقول بخبر الواحد كون المريض والمحبوس بالمطر خاصة ممن ينعقد به الجمعة لا غيرهم فانظر الى ما القائل الى دعوى
صاحب المدارك وموافقته الاجماع ههنا في مقابل الاخبار المستفيضة الصحاح الظاهرة في عدم صحة الجمعة
مع طعنهم في رواية حفص بالضعف وعدم اعتمادهم على هذا الاجماع مع ما عرفت من عدم ذكر الفتوى بذلك
الا في بعض المتاخرين مخالفة العمل ما ولهم وفتويهم بتلك الصحاح المستفيضة ومع ذلك صدر منهم بالنسبة
الاجماعات المنقولة في كون الجمعة منصب الامام ونائبه الخاص ما صدر مع زيادة عدد النقل عن الاربعين
وموافقة لها في الفتوى حتى ان المحقق السيد الداماد ادعى اطباق الفقهاء على دعوى الاجماع على عدم صحتها
وجوبا مضافا الى الاخبار الدالة على مضمون اجماعاتهم والامارات القطعية والقرائن على حسب ما عرفت
بل عرفت انه لم يوجد في مسئلة من مسائل الفقه اجماع بهذه المثابة بلا شبهة مع ان مدار هؤلاء على العمل بالظن
ما عرفت من الاجماع الذي لا يصير طرف النسبة اصلا بالنسبة الى تلك الاجماعات في كونها منصب الامام بل ابين التي
من الشيء على انه مع انه على فرض ثبوت احتسابهم من العدد فانعقاد الجمعة بهم جميعا لعله اين ولذا ذكر المص فيما سبق
ما ذكر قوله ولذا لو كان اه قد عرفت ما فيه سيما مع دعواه القطع مع ان من كان على راس فرسخين وقع النزاع
في وجوب حضوره واختلف الاخبار ايضا فيه فمقتضى حسنة ابن مسلم ما ذكره لانه روى عن الصادق عليه السلام انه قال يجب

الجمعة على من كان منها على راس فرسخين فاذا زاد على ذلك فليس عليه شيء وقيل لا يجب عليه بل يجب على من نقص
عن الفرسخين ونسب هذا الى الصدوق وابن حمزة وكذا نسب الاول الى الشيخ والمفيد وابن ادريس بل الاكثر ويدل عليه صحيحة
زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال وضعها عن تسعة الى قوله ومن كان منها على راس فرسخين وهذا اقوى سندا وادعوا بالاصول
ومع ذلك الوقوع على راس فرسخين يجب لا يزيد ولا ينقص من الفرسخين الشاذة والمطلقات يصير قرينة ان يمكن
ان يكون كلام الفقهاء ايضا كذلك لكن نقل عن ابن ابي عقيل انه قال يجب الجمعة على من اذا غدا من منزله بعدما صلى الغداة
ادرك الجمعة وعن ابن الجنيد انه قال بوجوب السعي اليها على من سمع النداء بها او كان يصل الى منزله اذا راح منها
قبل خروج نهار يومه وهو مخالف لما ذكره ابن ابي عقيل ولعل مستندهما صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام الجمعة واجبة على من ان صلى الغداة
في اهله ادرك الجمعة وكان رسول الله صلى الله عليه وآله انما يصلي العصر في وقت الظهر في ساير الايام كي اذا قضوا الصلوة مع رسول الله
رجعوا الى رحالهم قبل الليل وذلك سنة الى يوم القيمة واجاب عنهما في الذكرى بالحمل على الفرسخين ولا يخفى ما فيه من قرب
بقرينة اتحاد مورد هذه الرواية والموثقة مع اتحاد دليل الفرسخين مضمونا وان بناء هذا الحمل على مع ملاحظة
حال ضعفاء الناس في الايام فان كل الناس ليس لهم دابة فارهة بل ربما لا يكون لهم دابة ام لا يسيرون وربما كانوا في المشي
ضعيفا قاصر الخطوات مع ان الايام ربما يكون تسع ساعات بل ربما يكون في بعض البلاد انقص من ذلك بل ربما يكون
ساعات وتؤيده ايضا ظهور وجه المصلحة في وجوب السعي اليها على مضمون هؤلاء دون من يكون ابعد بقليل وهذه
الصحيحة في غاية الظهور في كون الجمعة الواجبة عينا منصب شخص حتى يكون الواجب الوجوب العيني على اهل
اطرافه السعي الى صلوته من كل طرف الى فرسخين الى الحد الذي اذا وجب عليهم السعي ويسعون بعد صلوة غداتهم
يرجعون الى منازلهم قبل ادراك الليل والله في عهد الرسول صلى الله عليه وآله كان الامر كذلك وانه سنة الى يوم القيمة وان اهل
الاطراف ما كانوا يصلون سوى خلف الرسول صلى الله عليه وآله وما كان يجوز لهم التخلف وان هذا سنة وطريقة ثابتة من
الى يوم القيمة لا خصوصية له صلى الله عليه وآله بالصلوة في ذلك ومعلوم على سبيل اليقين ان اهل اطراف الرسول صلى الله عليه وآله
كانوا يصلون جماعة في فرائضهم بلا شبهة وما كان صلوتهم مقصورة في الفرادى بلا شك وكان في القرى
والجماعات ما يزيد من الخمسة والسبعة بلا شبهة وفي غاية الظهور ايضا ان من المدعين من القول المذكور لم يكن
عليهم جمعة اصلا كما ينادي به قوله فلا شيء عليه وامثال هذه العبارة واين هذا من القول بكون وجوبها عينيا على
كل سبعة احدهم قابل للامامة الجماعة وقادرا بان يقول الحمد لله والصلوة على محمد وآله واتقوا الله ويقرا قل هو الله
احد وامثالها والعجب من هذا انهم يستدلون بامثال هذه الاحاديث على مطلوبهم ولا مه يتفطنون بانها عليهم لا لهم

ولو اغمضنا

ولو اغمضنا عن جميع ما ذكر يكون لا لهم ولا عليهم واما انها لهم ولا عليهم ففي غاية الغرابة مع ان استدلالهم ليس الا بان
هذه الاخبار مطلقة ولا يخفى انه لا ينفعهم من التقييد والكلام انما هو في القيد بل ربما لا يحتاج المشهور الى
قيد اصلا لان نصب الامام كان متعارفا غالبا ومتعارفا لم يكن بحيث يحتاج الى القيد وان الكلام خلاف الظاهر كما قال ابن
ابي عقيل صلوة الجمعة فرض على المؤمنين حضورها مع الامام في المصر الذي هو فيه وحضورها مع امرائه في الامصار
والقرى النائية عنه ومن كان خارجا من مصر او قرية اذا غدا من اهله بعدما يصلي الغداة فيدرك الجمعة مع الامام
فان الجمعة عليه فرض وان لم يدركها فلا جماعة عليه وهذا صريح في انها منصب حكام الامام والمعهود المتعارف
عدم نصب حاكمين في فرسخين بل ان يكونا بعيدا بكثير واما جواز الجمعتين اذا كان بينهما فرسخ فهو حكم نفس المسئلة
حيث هو لا بملاحظة المعهود المتعارف في النصب اذ ربما يتحرك المنصوبون الذين هم الحكام من مواضعهم المنصوبة
فيها الى الاشكال في عدم نصب حاكمين عادة في فرسخ او فرسخين مضافا الى ما عرفت ولا ربما يقع النزاع في تقديم ايهما وحصول
الاشكال وقد عرفت ان النصب لحسم مادة النزاع في هذه المرتبة العظيمة سيما اذا انضم اليها نفس الحكومة وباقي مناصبها
فلعل الايجابات بناء على المعتاد المعهود وصحة الجمعتين اذا كان بينهما فرسخ بناء على ما اذا عرض ما يمنعه كما كان يعرض
للحكام كثير النظم امور الحكومة وغيرها او يعرض الموعظة اكثر مما يمنعهم عن ادراك جمعة حاكمهم وامامهم ولذا وقع في الاخبار
السؤال عنه وعن عدم ادراك صلوته وجوابه انما اجاب واصحه على انه لو كان حاكما كما في فرسخين فهي غاية البعد وكذا
واردة على الفروض الشايعة المتعارفة كما هو محقق وسلم واما ما ورد من اشتراط الفاصلة بفرسخ فليس المراد خصوص
الفرسخ بحيث لو زاد عنه لم يتحقق القطع بصحتها ولا دايما بل المراد ان اقلها فرسخ فيشمل جميع صور الفاصلة الشرعية
سواء كانت الافراد الشايعة وغيرها كما هو الحال في الورود بانه خمسة او سبعة وان كان الجمعة التي يكون عددها خمسة
او سبعة من غير زيادة اخص من الافراد النادرة الوجود بالنسبة الى الان فهو داخل فيها ايضا ولعله لم يوجد غير ايضا وهذا لا
يرد في تلك الاخبار وورد النادر بالبديهة على انا نسلم تحقق حاكمين في فرسخين كثيرا او نقول ليس مقتضى الاخبار سوى
وجوب حضور الجمعة الشرعية متى تحققت اي جمعة يكون فوجوب حضورها عيني والتخيير انما هو في اختيار فرد من افراد
الكلي لا ايجاد الكلي في ضمنه كاختيار عتق المملوك الرومي او الزنجي لامتثال الامر بعتق رقبة وكذا الحال في جميع التكاليف
كل فرد من التكليف انما هو الكلي والتكليف بالجزئي الحقيقي منتف قطعا وايجاد الكلي لا يكون الا باختيار فرد منه وليس
هذا وجوبا تخييريا بالبديهة وعند المص وموافقيه يكون هذه الايجابات الظاهرة في الوجوب العيني كما هو ظاهر وسلم عندهم
لو تسليم كونه بناء على عينيته وجوب صلوة الجمعة من دون اشتراط اذن خاص وجوبا تخييريا في الغالب لمن تخلو جميع الاطراف

الجمعة ممن يمكنه الجماعة واقل الخطبة لما عرفت من ان الاعم [illegible] قادر عليها فضلا عن غيرها وان لم يقل بالبدل بدلا اقل من التساوي
وان لم يقل بالتساوي فلا اشكال في انه خلافه ليس بنادر جدا مع انه على فرض الندرة نقول قد عرفت ان كلمة من تفيد العموم لغة مع ان
القطع حاصل بان مثل الكوفة والمدينة من البلاد لا تخلو [illegible] الفريقين ممن يمكنه الجماعة واقل الخطبة قطعا بل كان
يتحقق كثيرا حضور [illegible] مثل الكوفة والبغداد واصفهان اذا كان [illegible] فيهما في غاية [illegible] الكثرة كما لا يخفى على المطلع على انا
نقول لو سلمنا انه يلزمنا القول بخروج بعض الصور من هذه العمومات باجماع او نص نقول العام المخصص حجة في الباقي جزما
وسلم عندهم وبناؤهم استدلالا لانهم ليس [illegible] قلت لعل ما ذكرت يكون [illegible] الا انهم اخرجوا ما قالوا
او غيره قلت اولا انهم احتجوا بهذه الاخبار المطلوبة مع انها بظاهرها عليهم لا لهم وثانيا اذا خرج ما ذكروا يصير الخارج اكثر
من الباقي فلا يرضون به [illegible] الحقيقي [illegible] تخصيصات اخر في غاية الكثرة لان يخصص بالنسبة الى [illegible]
وثالثا ان ارجاع هذه الاخبار الى الفروض النادرة [illegible] بل عرفت انه في معظم البلاد [illegible] وهذه الاخبار [illegible]
لا يبقى فرد نادر جزما ورابعا اشرنا الى ان في زمان الرسول صلعم كان لاطراف المدينة جماعات [illegible] وخامسا انه
التخصيص [illegible] وان تكلموا كما يجوز حمل الوجوب على ما هو اعم من العيني والتخييري بل هو اولى فكيف استدلوا
بها على عينية الوجوب وسادسا ان بناء استدلالهم على افادة العموم لهم واخراج [illegible] بالقياس الى الشروط المسلمة
وكذا اخراج ما ذكر في المقام وقد عرفت سابقا التامل فيه ايضا وسابعا لم يجد نصا يكون لهم اذ عرفت ان كل نص تمسكوا
لم يخلص عن امثال ما ذكرنا هنا وثامنا انه بعد التسليم التي كيف تقاوم مثل الاجماعات الفقهاء وادلتهم الصريحة والظاهرة
سيما وان يتغلب عليها ثم اعلم انه قد ادعى بعض العلماء ان قدماءنا كانوا يقولون بالوجوب العيني من دون اشتراط الامام
او من نصبه وقد ظهر لك مما ذكرنا فساد هذه الدعوى ولعل ما ادعاه صاحب المدارك [illegible] انهم لم يذكروا وجوب
الحضور على كل من كان الى فرسخين من دون تخصيص وقد عرفت انه ظاهر في خلاف ما ادعاه بل ربما يحصل العلم كما عرفت
[illegible] انه لا بد من الامام وقد عرفت سابقا انه امام الاصل بالتبادر وانصراف الاطلاق الى الكامل [illegible]
ما ذكرناه من العلل فان الفضل بن شاذان [illegible] سال الرضا عم عن علة قصر الجمعة من بين الصلوات
مع انه كان يرى من الصلوات تصلى كثيرا خلف الائمة من غير قصر [illegible] في ان الفرايض التي تصلى خلف الائمة
ام لا [illegible] تقصير فما بال الجمعة صارت [illegible] اجاب عم بعلل منها ان الصلاة مع الامام اتم [illegible] لحلمه وفقهه
وعدله وفضله ولا يخفى ان المراد منه امام العصر [illegible] مع انه لا وجه لان يكون امام الجماعة
من ان الفرايض الاخر تصلى عادة خلف امام الجماعة اربعا فلم يبق الا ان يكون المراد امام العصر [illegible]

الفرايض

الفرايض الاخر اربعا قلت كما صار امام الجماعة ممنوح امام الجماعة من حيث هو امام الجماعة كالتابع شيئا ممنوح بلحاظ
من حيث انه تابع وكما اذا اشترى شيئا وكما اذا فعل فعلا اخر واما الا اذا صار امام الجمعة من حيث انه منصب فهو امام
العصر من حيث انه امام العصر ولذا صلح ان يكون الصلوة التي صلى هو وصلى المكلفون معه [illegible] التمام
بحيث يصير ركعتاه عدل الاربع [illegible] فمن المعلوم ان غيره ليس له هذه الرتبة والدرجة والشرافة والكمال بلا شبهة ولا ريب
فلا جرم يكون هو من حيث هو هو ثم قال الجد [illegible] لان الجمعة مشهد عام الى اخر ما ذكرناه سابقا ثم قال الجد [illegible] وليس
بفاعل غيره ممن يؤم الناس في غير يوم الجمعة وهذا ايضا صريح فيما ذكرنا هذا كله مضافا الى ما ذكرناه من الاجماعات
والاخبار مثل الحديث الوارد في الاشعثيات الجمعة والحكومة لامام المسلمين وغير ذلك [illegible] للعلامة في المنتهى اربع
الى الولاة الفيء والحدود والصدقات والجمعة والسند [illegible] الاصحاب بها [illegible] هذا العمل وربما يظهر من هذه الرواية
ان ما رواه الشيخ في التهذيب بسنده عن امير المؤمنين عم لا جمعة الا في مصر يقام فيه الحدود [illegible] عرفت ان اقامة الحد
منصب الولاة كما قال به من قال من الفقهاء وظهر من غيرها من الاخبار ايضا فظهر ان ما في رواية اشارة الى
الجمعة منصب من يقيم الحدود [illegible] على التقية وايضا يكون ما دل على ان امام الجماعة غير امام الجمعة
وقد ذكرنا الروايات الدالة عليها [illegible] ما رواه ابن بكير في الموثق كالصحيح بل الحوالة صحيح
عليه عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم ايصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة قال نعم اذا لم يخافوا وهذا نظير الاخبار الواردة
في ان صلوة العيد اذا لم يكن امام او لم يدركوا مع الامام هل يصلون بجماعة فاجاب [illegible] وما رواه الشيخ
بسنده عنه عم من صلوة الظهر يوم الجمعة قال اما مع الامام فركعتان واما من صلى وحده فهي اربع ركعات بمنزلة الظهر يعني
كان امام يخطب فاذا لم يكن امام يخطب فهي اربع ركعات وان صلوا جماعة وفي الكافي روى في الموثق كالصحيح [illegible]
هكذا اما مع الامام فركعتان واما من يصلي وحده فهي اربع ركعات وان صلوا جماعة [illegible] الروايات [illegible] يكونون
قائلين بالوجوب العيني في صورة يكون امام الجماعة القادر على قراءة اقل الواجب من الخطبة وحضور [illegible] مع انه
ان غير امام الجماعة هنا [illegible] الادلة الخارجة [illegible] في الفقيه في الصحيح عن ابن مسلم ما ذكرناه
سابقا من انها تجب على سبعة الامام وقاضيه الى اخر الحديث ولم يذكر [illegible] ما ذكره مسلم عنده
المدارك ان جميع ما يذكره فيه فتواه كما قال في اول كتابه بل ذكر [illegible] في اول كتاب الهداية اذا اجتمع يوم الجمعة سبعة
ولم يخافوا امهم بعضهم وخطبهم وقال العدد والسبعة الذين ذكرناهم الامام والمؤذن والقاضي والمدعي والمدعى عليه والشاهدان
ويمكن ان يكون مؤذن الامام ثم كان منصبا [illegible] نقول لو كان الصدوق قائلين بما ادعاه فكيف

الشيخ
الفرقة لا يختلفون في ان من شرط الجمعة الامام او من يامره كما ذكرنا سابقا ويقول ابن ادريس في سرائره عندنا بلا خلاف بين
اصحابنا ان من شرط الجمعة الامام عم او من نصبه للصلوة ويقول المحقق في المعتبر السلطان العادل او نائبه شرط وجوب
الجمعة وهو قول علمائنا ويقول العلامة في التذكرة يشترط في وجوب الجمعة السلطان العادل او نائبه عند علمائنا
اجمع علماؤنا كافة على اشتراط عدالة السلطان وهو الامام المعصوم او من يامره بذلك الى ان قال انطبق علماؤنا على [الى ان قال]
الوجوب الجمعة في زمان الغيبة ويقول في النهاية يشترط في وجوب الجمعة السلطان او نائبه عند علمائنا اجمع
الى غير ذلك من امثال هذه الاقوال عن العلماء الخبيرين الماهرين المطلعين المتتبعين المدققين مثل قول ابن زهرة في غنيته
من شرائط وجوب الجمعة حضور الامام العادل او من نصبه او جرى مجرى من نصبه ثم قال كل ذلك بدليل الاجماع وقول القاضي عبد العزيز
بن البراج في شروط الجمعة الامام العادل او من نصبه وجرى مجراه والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع وقول الشهيد في الذكرى
شروطها اي الجمعة سبعة الاول السلطان العادل وهو الامام او نائبه اجماعا منا ثم قال في حال زمان الغيبة عملا طائفة
على عدم الوجوب في سائر الاعصار والامصار وقول الشيخ في كنز العرفان السلطان العادل او نائبه شرط
في وجوبها وهو اجماع علمائنا وقال المحقق الشيخ علي في رسالته اجمع علماؤنا الامامية طبقة بعد طبقة من عصر ائمتنا
المعصومين على انتفاء الوجوب العيني عن الجمعة اي في مثل زمان الغيبة وقال فيها ايضا يشترط لصلوة الجمعة وجود
الامام المعصوم عم او نائبه وعلى ذلك اجماع علمائنا قاطبة وقال في شرح القواعد يشترط لوجوب الجمعة السلطان
العادل وهو الامام المعصوم او نائبه عموما او في صلوة الجمعة باجماعنا وقال الشهيد الثاني في شرح الالفية اشتراط
الجمعة بالامام او من نصبه بالنسبة الى الوجوب العيني موضع وفاق وفي شرحه على الارشاد الوجوب العيني منتف حال الغيبة
بالاجماع وقال في شرح اللمعة لولا الاجماع على نفي الوجوب العيني في زمان الغيبة لكان القول به في غاية القوة وقال السيد المحقق الداماد
في كتاب عيون المسائل اجمع علماؤنا على ان النداء المشروط به وجوب السعي الى الجمعة لا بد ان يكون من قبل النبي صلعم او الامام
او من ياذن له الامام وينصبه لها وعلى ذلك اطباق الامامية وقال في نفي الوجوب العيني في زمان الغيبة كلمة الاصحاب
على نقل الاجماع عليه [illegible] فان الاصحاب لاشتراط الجمعة بالامام او منصوب من قبله [illegible] بعد ما اتفقوا ان الجمعة
في زمان الغيبة حرام عند جمهور ومستحبة عند اخرين وقال [illegible] الخلاف ان حضور الامام هل هو شرط في ماهية الجمعة ام في وجوبها
فالسيد وسلار وابن ادريس على الاول وباقي الاصحاب على الثاني الى غير ذلك من الاجماعات المنقولة التي نقلها الثقات
العدول الذين امرنا الله بقبول خبرهم وتصديق قولهم كما اشرنا سابقا واشرنا ايضا ان الحديث يشمل حجية [illegible] الادلة
يشمل الاجماع المنقول الذي هو جزء في الحقيقة عند قول الامام يصل الينا بعنوان اليقين او المنقول بخبر الواحد واشرنا الى

الحديث

الحديث [illegible] الى ان يشكك هذا الاجماع بعد نقل هذا الاجماع [illegible] عن الحكم بالحجية مع ان سند الحديث الكليني
بصير مثل الاجماع المنقول وابن هؤلاء من الراي الذي لم يظهر حاله [illegible] بعد التتبع [illegible] يكون معه السند [illegible]
وجلالته يقينية بل هو حجة الله على الخلق والائمة [illegible] عليه وهو مؤسس مذهب الشيعة ومجدد دين الرسول صلعم
الى غير ذلك مما لا يخفى لذكرها الدفاتر هذا مع [illegible] السند غاية العلو مضافا الى الاخبار الدالة على صدقهم ولا ثار الحجية
اليقينية على حقيته قولهم [illegible] الاشارة الى بعضها [illegible] لا يظهر حال [illegible] قال العلامة اشتراط الامام
او من نصبه [illegible] ولا فرق بين امام الجمعة وامام الجماعة فان ابن ابي عقيل [illegible] كلامه وكذا الشيخ [illegible] واحد من كثير الا
انه نقل الاجماع [illegible] مثل مبسوطه وجمله وعقوده وتبيانه ونهايته والمرتضى [illegible] المسائل الميافارقيات
الا امام عادل او من نصبه الامام العادل فاذا عدم صليت الظهر اربع ركعات [illegible] في جمله وغيره ولنا الصدوق
فقد عرفت حاله في الفقيه [illegible] الهداية وفي مجالسه نقل صحيحة هشام عن الصادق [illegible] احب للمؤمن ان لا يخرج من الدنيا
الا وقد تمتع ولو مرة ويصلي الجمعة ولو مرة نقلها على وجه يظهر منه ارتضاؤه [illegible] وقال ابن حمزة في وسيلته في
جملة شرائط الجمعة حضور السلطان العادل او من نصبه وقال سلار في مراسمه صلوة الجمعة فرض مع حضور الامام الاصل
او من يقيمه وقال في رسالته ولفقهاء الطائفة ان يصلوا في الاعياد والاستسقاء واما الجمعة فلا وقال يحيى بن [illegible]
في جامعه الجمعة واجبة بشرط حضور الامام الاصل او من يامره وقال صاحب [illegible] في شروط الجمعة السلطان
العادل او من يامره وقال الطبرسي في تفسير سورة الجمعة لا تجب الجمعة الا عند حضور السلطان العادل او من نصبه
الى غير ذلك من اقوالهم وهي كثيرة فلم يبق الا المفيد وقد عرفت [illegible] الكليني [illegible] روى في الكافي في باب [illegible] الامام
الجمعة بسنده عن جماعة انه سال الصادق عم عن الصلوة يوم الجمعة فقال اما مع الامام فركعتان واما من يصلي وحده
فهي اربع ركعات وان صلوا جماعة وقد عرفت [illegible] وروى في باب [illegible] الجمعة في الصحيح عن الصادق عم انه قال في قنوت الجمعة
اذا كان اماما قنت في الركعة الاولى وان كان يصلي اربعا ففي الركعة الثانية قبل الركوع ولا اشك ان من يصلي
اربعا ربما يكون اماما بسبب اختلال شرط من شرائط الجمعة [illegible] كثيرة مضافا الى انك قد عرفت ان المتبادر من
الامام الامام الاصل [illegible] روى في صحيحة زرارة عن الباقر عم لا تكون الخطبة والجمعة وصلوة ركعتين على اقل من خمس
الامام واربعة وقال زرارة بعد ذلك [illegible] الجمعة مع الامام وهذا ايضا يؤيد اذ كان يكفي ان يقول [illegible]
او ذكر مع الامام يشير بانه منصبه وانه لا يتاتى منه بعد ذلك كما ورد ذلك في صلوة العيدين فلاحظ وتامل وانهم
بالتضمن وجوبها على من كان على فرسخين وقد عرفت [illegible] ذكر الاجماع [illegible] الكافي وغيره [illegible]

من المسائل الاجماعية عند الشيعة حتى عند هؤلاء القائلين بعدم اشتراط الامام او من نصبه فيهما بحيث لو سلم ان
ذلك ليس في الكافي منها عين ولا اثر مع انه لم يذكر فيه ضروريات الدين والمذهب بل ربما لم يذكر ما هو من اصول
الدين ومع ذلك يروي فيه روايات ظاهرة في خلافه ولا يتعرض للتوجيه مع ان عدالة امام الجمعة لم يتعرض لها
في الكافي اصلا ولعل بعض الشروط ايضا كذلك ومر الكلام في امثال ما ذكرنا فكل ما يقولها بالنسبة الى ما ذكرنا نقول بالنسبة
الى اشتراط الامام او من نصبه مع انك عرفت وجود هذا الشرط فيه فنحتج علي انا نقول لو كانوا يقولون بوجوب
الجمعة عينا لكانوا يفعلون وما كانوا يتفقون على تركها ولو كانوا يفعلون او يفعل بعضهم لكان يصل الينا
ويظهر علينا عادة كما ظهر علينا وعلى اهل السنة ايضا انهم كانوا يمتنعون النساء في الحج ويمسحون الارجل في الوضوء
ويلبسون الشيخين وغيرهما ويتنزهون عن مساورة اهل الذمة والكفار ويصلون صلوة الغدير حتى ان
العامة نقلوا انهم في بطن بغداد صلوا هذه الصلوة صلوة جماعة في الالف او فوقهم بل ونقلوا انهم ضربوا الكوس
في اليوم المذكور اظهارا للابتهاج والبشاشة بيوم وقعت فتنة في بطن بغداد بين الشيعة واهل السنة
في تعصب الدين والواقعات مشهورة وكذا الواقعات والحكايات بالنسبة الى كاشان وسبزوار وطريقة سلوك
اهلها بالنسبة الى السلاطين وعدم اطاعتهم لهم حتى نسبوا لهم حالكا شيعيا فاطاعوه وانهم كانوا يجيئون
على طريقة الشيعة ويفتخرون ويباهون وكان يقع بينهم وبين اهل اصفهان ما وقع وكذا بين غيرهم الى غير ذلك
مما هو معروف مشهور ووقع عليها التشنيعات العلانية غير مستور على العامة فضلا عن الخاصة حتى السب الذي ذكرناه
فان اطفال العامة ونساءهم في الخدور يعرفون يقينا صدور السب منهم وانهم يمتنعون ويمسحون بالرجل
ويكبرون خمسا على الميت الى غير ذلك والحاصل نكتفي كالعامة لان السب ما كانوا يتقون وفي هذا الذي
العامة يقولون بعضه ومنه كانوا يتقون وظهر جميعهم بما ذكر ان جل المستحبات ايضا مثل القنوت
في الصلوة وصلوة الغدير وغير ذلك بل المباحات ايضا كما لا يخفى بل الحقائق الخفية ان كان لبعضهم نكتة
خفي على الخاصة والعامة فعل الجمعة بالمرة بل الظاهر ظهور خلافه عليهم فان العامة كان ديدنهم الطعن على الشيعة
بتركهم الجمعة بل وربما نسبوا اليهم القول بالتحريم وليس ذلك الا من جهة انهم اتفقوا بحيث يكون ظاهرا في التحريم
عندهم والا فلا وجه في هذا المقدار من الاتفاق وكانوا يعلمون انهم في مقام عدم التقية بتركونها بالمرة ولهذا
نسبوا اليهم القول بالحرمة والائمة يعلمون ان الشيعة مذهبهم التقية ويشنعون بهذا عليهم علوة وينسبونهم
الى ترك الواجبات وفعل المحرمات من جهة التقية لانهم يتقون وكانوا يسارعون في حصة التقية ومن ضيعها ويعيرون
وبالجملة

وبالجملة في ذلك في المقام الذي كانوا يكذبون على الشيعة كان علماؤنا يبالغون في تكذيبهم وانكار ذلك كما كانوا
يقولون في امثال المقامات كما انهم كانوا يظهرون بطلان مذهب اهل السنة واظهار نفاق الخلفاء الثلثة
كفرهم ومطاعنهم وتسجيل مذهب الشيعة وانهم هم الناجون الى غير ذلك ومع ذلك في مقام الطعن بترك الجمعة
اتفقوا على القبول وتصديقهم وانه ليس من جهة التقية بل من جهة ان الجمعة منصب الامام مع انه لا يناسب ان يقول
ان تركهم للتقية مع انهم كانوا يرتكبون السب وامثاله الى ان ظهر على نسائهم واطفالهم مع ان معظم العامة لا يقولون
باشتراط اذن السلطان كالمالكية والشافعية والحنابلة فيمكن ان يكون ما يقتضي وجوب الجمعة من دون اشتراط
اذن الامام محمولا على التقية بانهم كانوا يتقون من هؤلاء مضافا الى ما ورد منهم من الاحاديث الشهيرة من الاستحباب
والامر بترك ما خالف السنة وطريقة الرسول وقد عرفت طريقتهم وطريقة الائمة وكذا الاوامر الدالة على
متابعة العقل وصحة قولهم عليكم بالدرايات دون الروايات الى غير ذلك مع ان القول باستحباب الجمعة من خصايص
الشيعة بل هو المشهور بينهم والاخبار الدالة عليه كثيرة صحيحة السند مضافا الى ما صدر الشهرة وغيرها من انه
ليس قول احد من اهل السنة وتضمن بعضها حكاية حلية المتعة فما دل على الاستحباب او ظاهر فيه مخالف لمذاهب
العامة باجمعهم فتعين ان يكون هو الحق والرشد للاخبار المتواترة في الامر بالاخذ بما خالف العامة وانه الرشد
والحق مضافا الى الشهرة العظيمة واما موافقتهم مع القائلين بالحرمة في الترك فلان الظهر كانت عندهم مبرئة
للذمة على سبيل اليقين كما هو مقتضى ما كانت كذا عندهم واما الجمعة فلم يكن مبرئة على اليقين بل على الظن
لظهور الرخصة والاستحباب من اخبار الاحاد ولذا من انكر حجية خبر الواحد لم يقل بالاستحباب بل وصرح بعضهم
بذلك بل لا اشكال في ان الامر كان كذلك ان من يقول بالاستحباب كان يقول بانه يظهر من الاخبار كما ذكرنا ان القدماء
والشيخين ومن تابعهم كانوا يقولون بحجية خبر الواحد فمن ثم قالوا بالاستحباب ولا اشكال في انهم في مقام تحصيل البراءة
عن شغل الذمة اليقيني كانوا يقدمون اليقين على الظن كما هو شان غيرهم من الفقهاء وهو الحق عقلا ونقلا مثل
قولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغير ذلك ومسلم عند الفقهاء ان مع تيسر اليقين لا يجوز العمل بالظن الا في موضع
يحصل اليقين من الشرع بالاكتفاء بالظن ومع ذلك الاولى عندهم في ذلك الموضع ايضا العمل باليقين كما هو واضح
تكرارا فضلا عن انه لم يكن لهم الداعي الى الاجتماع واتيان الجمعة بشرائطها الكثيرة التي لا بد من معرفتها وتحصيلها
وربما يصعب تحصيل بعضها مع ان العدول عنها الى الظهر كان احسن عندهم لو لم يكن لازما سيما في دولة المخالفين
ومما يؤيد ما ذكرناه ان في كلام القدماء ان الجمعة مع الامام واجبة وقلنا ان المتبادر من لفظ الامام هو الاولى المعصوم

بالتصرف كما قال عز وجل ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة الاية وكذا غيره من الايات
الاخبار المتواترة الظاهرة مضافا الى التبادر وان الاطلاق ينصرف الى الكامل وغير ذلك تماما والعامة نقلوا عن
من ترك الجمعة وله امام عادل او جائر حيث ذكروا جائرا ولم يذكروا جائرا او فاسقا فظهر ان الامام مطلقا ينصرف الى الكامل
والشيعة نقلوا ذلك الا الحديث هكذا وله امام عادل ويظهر من الفقهاء ان الامام العادل كان اصطلاحا فيما
ذكرنا وبظهر ذلك من الاخبار مثل ما رواه في التهذيب عن الباقر ع قال ان اسيرنا غضبا لله ثم انه قال اناسا
فيقتلونه ولو دفع الى امام عادل لم يقتل به وفي الكافي والفقيه عن الصادق ع في امراة تمكنت من قصدها بحرام انه ليس
عليها شيء وان قدمت الى امام عادل اهدر دمه وفي الكافي في باب التحديد عن الرسول ص انه قال ساعة امام عادل
افضل من عبادة سبعين سنة وحد يقام لله في الارض افضل من مطر اربعين صباحا وفي الكافي انه ذكر الحج والاسراء الى
امام عادل عند ائمة وفي التهذيب في باب قتال اهل البغي عن امير المؤمنين ع انه قال ان خرجوا على امام عادل فقاتلوهم
وان خرجوا على امام جائر فلا تقاتلوهم وفيه ايضا الاستدلال الذي ذكرنا من رواية العامة وفي التهذيب في باب
السرقة عن الصادق ع اذا سرق السارق من البيدر من امام جائر فلا قطع عليه فاذا كان من امام عادل عليه القطع
وفي الكافي في باب ان الارض لا تخلو من حجة عن الصادق ع ان الله اجل واعظم من ان يترك الارض بغير امام عادل وفي المحاسن
من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه بلا امام عادل فهو غير مقبول وفي ثواب زيارة الحسين ع من اتى الحسين عارفا
الى قولهم وعشرين حجة وعمرة مع نبي مرسل او امام عادل الحديث وفي الاعتكاف عن ائمتهم لا اعتكاف الا في مسجد صلى فيه
امام عادل الى غير ذلك واما كلام المتقدمين والمتاخرين من الفقهاء فاكثر من ان يذكر انظر الى كتاب الجهاد
وغيرهما وفي الجمعة

فهرس

ما يوقع المغرور في القول بالوجوب العيني من جهة الغفلة او الغفلة فلا بد من التنبيه كلا يقع فيه بسبب عدم الاطلاع
او عدم الشعور الاول احتج القائلون به بالاية والاخبار فيتوهم المغرور ان اهل الانكار عينية وجوب الجمعة
وقد عرفت انها بديهي التي يقطع كل احد بان الايمن لعدم غيره ومعلوم رتبة القائلين كما هو مدلول القرآن والاخبار
المتواترة ومحل النزاع امر اخر وهو ان هذه الجمعة ما هي على قول وان من شرائطها الامام او من نصبه او غير ذلك
اخر ومن البين ان محل النزاع غير محل الاجماع لان محل الاجماع حكم صلوة الجمعة وهو الوجوب ومحل النزاع هو معنى صلوة
او زيادة شرط في شرائطها فما هو معنى ادلتهم لا نزاع فيه وما هو محل النزاع لا يأتون بدليل له وربما يشيرون باشارة

فاسد كما عرفت وستعرف الثاني يقولون ان المحرمين يحرمون صلوة الجمعة وحاشاهم عن ذلك بل يقولون صلوة
من الواجبات العينية ليس الا ولعل ما يقولون بحرمته ليس الا الظن عليه حضيضهم لفظ صلوة الجمعة حقيقة واما
هؤلاء فان كانوا يطلقون بجعله سبيل التوسع كما يطلقون لفظ الامر على الامر الندبي وان يقولون هذا الامر حقيقة
كان الامر عندهم حقيقة في الوجوب او يطلقون على حسب اصطلاح هذه الازمنة كما ستعرف وانما يقولون
بعينية وجوبها ليس الا لان ابن البراج قال فهذه الشروط اذا اجتمعت ثبت كون هذه الصلوة فرضا جمعة وان
لم يجتمع لم يثبت كذلك ومثل هذا كلام السيد ان الجمعة حقيقة بان يكون مع مجموع الشرائط وقال الفاضل التوني
مولانا عبد الله في رسالته ان صلوة الجمعة الواجبة ما يصلى خلف الامام او نائبه الخاص وقال المحقق ان صلوة الجمعة
عبارة عن ذلك الى غير ذلك مع ان المحقق الثابت ان الفاظ العبادات اسامي للصحيحة التامة ونص الشارع بالنسبة
الى ما فقد الشرط وغير ذلك من الادلة ولعله المشهور عند القدماء ومعظم المتاخرين فالصلوة الجمعة التامة كلا يكون
صلوة الجمعة بل يكون غير صلوة الجمعة في الحرام غير صلوة الجمعة وكذا يقولون ان المخير يقول الجمعة واجبة تخييرا
مثل المغرور بان الفرض العيني الفرائض الاخبارية والاجماعي كيف يكون تخييريا لان الشرائط كانت موجودة
العيني ليس الا والاجرام ليس الا ولا يدري المغرور ان المخير قائل بما هو بديهي الدين والقران والاخبار ومن التخيير
عنده قطعا عنده لانه مستحب وبديهي ان المستحب مغاير للواجب وانما يطلق عليه لفظ الوجوب التخييري من جهة ان
بفعل هذا المستحب يسقط هذا الواجب عنه فتخيير بين فعله واسقاط الواجب عنه او تركه والاتيان بالواجب الاخر
ان صلوة العيد من الواجبات العينية قطعا الا ان لها شرائط فبعد انتفاء بعض الشرائط ينتفي ذلك الواجب
انه يستحب الاتيان جماعة او فرادى ومعلوم ان صلوة الفرد مثلا امر اخر جزما وهما ليس الان هذا المستحب
امر عليهم انهم ما يعتبرون في الشرائط التي يعتبر مثل الامام والعدد والفاصلة بثلثة اميال اما كلهم
ما يعتبرون او بعضهم والبالغ لا يستنكف ولا يتعجب جيدا في الجمعة المستحبة ايضا قال بعض الاصحاب بعدم
وجوب الفاصلة بثلثة اميال بين متعددتها وقال الشيخ علي الصيمري في شرح قول المحقق اذا لم يكن الامام
او من نصبه وامكن الاجتماع استحب فعل الجمعة قال هذا مذهب الشيخ والعلامة والشهيد وعموم قوله
ولروايات لهم على الاستحباب والمنع مذهب ابن ادريس والسيد لان شرط الجمعة الامام او من نصبه ولان
الظهر ثابتة في الذمة بيقين فلا يخرج عن العهدة الا بفعلها واخبار المظنونة لا يجوز التعويل عليها ثم
على القول بانعقادها حال الغيبة يجوز ايقاع جمعتين بينهما اقل من فرسخ قال ابو العباس في موجزه وقال الامر

انتهى الكلام

علم الجواز الا ان علمائنا الا ان كلامهم يجيء على علم الفاصلة وعينوا الحكم يقولوا الا انه علم الجواز لانه كان قطعا
ثم اطال في انه على القول باستحباب الجمعة هل يفعل بنية الاستحباب او الوجوب بعد ان جعل بنية الاستحباب مكن
[illegible] تمام لا واطال الكلام في ذلك الثالث ان القائلين بالوجوب استدلوا باطلاق الاية والاخبار والمعروف
يتوهم ان هذا الاستدلال انما بان الخصم مخصص في شرائط الاطلاق وقد عرفت فساده لان جمعا منهم صرح بان الجمعة
حقيقتها ما اجتمع مع الامام او نائبه مع باقي الشرائط ليس الا فكيف يمكن ان يدعي اطلاق الاية والاخبار بحيث انهم (عليهم)
يقولون باطلاقها وعمومها قطعا ولا يجوزون التخصيص والتقييد ام كيف اشكالا وكذا الكلام بالنسبة الى من
قال الجمعة اسم للصحيحة فقط لا شك فان الجمعة المستجمعة لجميع شرائطها واجبة عينا انما النزاع في انها
ما هي فما اشاروا الى بطلان مذهبهم انه لا يتحقق عندهم ان الجمعة اسم لمجرد الاركان استدلوا كذلك لا انا نقول
انهم يعرفون ان جمعا من الفقهاء يقولون ان انه اسم للمستجمعة لجميع الشرائط كما هو الحال في سائر الفاظ العبادات
فلعل المحرم والمخير يقولون كذلك بل عرفت ان المحرمين صرحوا بذلك وعرفت الحال في المخيرين ايضا فاللازم على المستدل
ابطال هذا المعنى خاصة لا اثبات وجوب الجمعة مع كونه مسلما بل ضروري الدين فكيف يطولون في الكلام
بما لا طائل تحته ويستكثرون بالمرة عما هو نزاع الخصم فهل هذا الا الخالطين للمقامين فان قلت لعل مرادهم
الرد على المخيرين فقط من حيث ان هذه الجمعة صحيحة عندهم جزما فيكون داخلة في الاية والاخبار عندهم
قطعا قلت انما اثبتنا الوجوب العيني وهم يقرون في ذلك ويشنعون على المقابل بل ويشنعون على المحرمين اولا
وازيد ومع ذلك نقول هذه الجمعة ليست داخلة فيهما عندهم قطعا كما عرفت وعرفت ان الوجوب العيني للجمعة
من ضروريات الدين عندهم ايضا لانها كانت كذلك في زمان الرسول صلى الله عليه وآله وعلى عليه السلام والحسن ع وكذا الحكم الى يوم القيمة
اذا حصل الامام ع او من ينصبه وكانوا يجزمون ان هذا الضروري لا مانع من ورودها في الاية والاخبار بل
فوروده بل اصرح فوايده فاذا كانت داخلة فكيف يمكنهم التامل اذ ما كانوا يجانبون العناد بالله منه فكيف بحالة
كيف يصير الاخبار والاية ردا عليهم الا ان يكون مرادهم ان هذه الفرائض الواردة في الاخبار هو عين جمعتنا وكلا [illegible] (وليا فيه)
فانهم قالوا ان جمعتنا [illegible] وامثالها ولذا قال السيد وابن ادريس انه اخبار احاد وكلا فالقران عندهما
من القطعيات وكذا الاخبار المتواترة الرابع على تقدير تسليم كون الجمعة مجرد الاركان ومرادهم الرد على المحرم
والمخير جميعا او اسما للصحيحة ومرادهم الرد على المخير خاصة فالاطلاق يستعمل على المقصود الاولى ان يراد
نفس وجوب الجمعة من غير ملاحظة الافراد والشرائط مثل ما يقول ان الجهاد من الواجبات الفرعية وهذا هو الاصل

في مثل هذا الاستعمال

في مثل هذا الاستعمال لان الاصل عدم التعدي الثاني ان المراد انها واجبة بشرط تحقق شروطها بعنوان الاجمال
من دون تفصيل وتعيين في الشروط وهذا ايضا لا باس لان كون الجمعة مشروطة بشروط من جملة ضروريات الدين
فلا مانع من ارادته من دون اخطار ملفوظ لان الضروري من جهة حضوره في الاذهان يغني عن الاحتياج الى ذكره فالمراد
انها واجبة بعد تحقق شرائطها بعنوان الاجمال وهذه كالصورة الاولى لا ينفع المستدل اصلا لانه لا نزاع
على ما هو ضروري الدين ام وراسا اذ هو محو نص وجوب الجمعة كما عرفت وكذا عند استجماع جميع ما هو شرط من
دون تعيين وتفصيل والثالث ان يكون المراد طلب ايجاد الجمعة بشرائطها المفصلة وقد عرفت سابقا انها ليست
مرادة بالضرورة من جهة التقية ومن جهة عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مضافا الى القطع بعد دعوى
تحقق البيان التفصيلي بان كذا وكذا شرط خاصة فعدم ذكر شرط في هذا المقام لا يدل على عدم الشرطية ضرورة
وجعل الوقت الاخير وقت الخطاب وقت حاجة وانه وصل اليه الشرائط الوفاقية خاصة دون الخلافية ليس
الا من باب الرجم بالغيب اذ لم يوجد في الاخبار منه عين ولا اثر بل اي فرق بين ذلك وبين ان يقول وقت الخطاب
ذكر له الشرائط الوفاقية دون الخلافية وان لم يجد هناك مما ذكر عينا ولا اثرا او كون بعض الشرائط وصل الى
بعض الرواة وبعض الى بعض اخر وهكذا لا يسمن ولا يغني من جوع بل القطع حاصل ان مجموع الائمة ثم [illegible]
تحقق مصداق وتلك الروايات وبالجملة الصور الثلث صار منشا للخلط والخبط على المغرور بالخامس
اخبار الجمعة مطلقة كان اخبار الظهر ايضا مطلقة مثل ما رواه في الكافي في باب التفويض عن النبي ص ان الرسول ص
زاد ركعتين في الظهر والعصر والعشاء فلا يجوز تركهن الا في سفر ولم يرخص رسول الله ص لاحد تقصير الركعتين
اللتين ضمهما الى ما فرض الله بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وامثال هذه الروايات سواء
بل ربما كانت اقوى دلالة مع ان الاطلاق كيف لا يكون مؤثرا في اخبار الظهر مع انهم يقولون وجوب الجمعة مشروط
بشرائط زائدة على شرائط الظهر ولا يقولون في الظهر ذلك ومعلوم ان الامر ان كان كذلك لعل اطلاق الظهر يصير اقوى
لانه يصير اصلا بالنسبة الى الجمعة سلمنا التساوي [illegible] سلمنا الترجيح لكنهم لم يتعرضوا لذلك اصلا فكيف
يقولون بثبوت الوجوب العيني بمجرد الامر [illegible] وللمغرور يتوهم ان الاطلاق مخصص في الجمعة السادس
ان المتمسك بالاطلاق فرع معرفته معنا قطعا ومعنا المصطلح بعد ما كان لا يعرف اطلاقها ومعناه فان اطلاقها
لم يعلم بعد انه اطلاق المعصوم بعينه وليس هو من الامور البينة ولا المبينة ولا المسلمة مع ان المسلمة لا ينفع الا
في مقام الجدل فلا يناسب الفقيه ومعلوم يقينا ان الحجة انما هو اطلاق المعصوم خاصة ولا يرى المغرور الا في

بعض المقامات يجعل اطلاقنا اطلاق المعصوم ويتوهم ان المدار على ذلك مع انه لا يعلم انه ليس كذلك قطعا اذ لو كان كذلك لما وقع
النزاع العظيم في ان الحقيقة الشرعية ثابتة ام لا والنزاع في ان عرف العام مقدم على اللغة ام لا ولم يقع الوفاق في ان عرفنا الخاص (ثانية)
لا عبرة به شرعا يقينا مثل الرطل وغيره الى غير ذلك مع ان كون اطلاقنا اطلاق المعصوم [illegible] في الموضع الذي يجعل اطلاقنا
اطلاقه انما هو من الكليات ولا يمشي ذلك الدليل في امثال المقام قطعا لانه ليس الا اصالة عدم التغيير والنقل وهو فيما
نحن فيه تحقق التغيير والتعدد جزما لان اللغوي غير عرف المتشرعة والقرينة الصارفة عن اللغوي لا ينفي الى [illegible] تحقق المعنى
ولم يوجد عند المستدلين ايضا لانهم لا يعتبرون بمجرد الصارف من غير تعيين [illegible] الا ان يكون له دليل شرعي وعلى تقدير عاميته
هو في المقام الذي علم ان الشارع استعمل فيه كثيرا الى ان توهم القائل بثبوت الحقيقة الشرعية صيرورته حقيقة وتحقق
ذلك في المقام غير معلوم لانه لعله في موضع يكون حقيقة جميع المتشرعة حقيقة ولو سلم ان المقام كذلك لما عرفت من ان جماعة من المتشرعة
يقولون ليس ذلك صلوة الجمعة اصلا بل فعل آخر مغاير لصلوة الجمعة وجماعة اخرون يقولون ان الجمعة اسم للمستجمعة لجميع شرائط
الصحة فكيف [illegible] على ان اطلاقنا ليس ابعد [illegible] الاستعمال اعم من الحقيقة والمغرور الذي لا اطلاع
له بالفقه يتوهم ان كل اطلاق يكون مما هو عين اطلاق المعصوم وتعرضه ليس غروره في هذا السادس نحن بل من جهات
السابع انهم استدلوا بانها واجبة على جميع المكلفين وان الاخبار عامة في ذلك فيتوهم المغرور ان احدا لا ينكر ذلك
وليس كذلك بالبديهة فان المحرم والمخير يقولان انه ليس الوجوب العيني على جميع المكلفين ولا يخصصان بصنف منهم
نعم يقولان بوجوبها مشروطا بشروط كما ان المستدل ايضا كذلك غاية ما في الباب انهما يزيدان شرطا آخر وهذا لا ينافي (يقوله)
شمولها لجميع المكلفين انها واجبة على كل واحد واحد منهم لكن ذلك الواجب مشروط وليس بين المقامين فرق الا [illegible]
ترى ان المستدل مع قوله بالعموم في جميع المكلفين يقول بان لها شروطا كثيرة فكيف لا يصير ذلك منشا لعدم العموم والشمول
ويجوز ان يقول الخصم ان لها شرطا واحدا اخر يخرج الاخبار عن الشمول الى عدم الشمول في المقام لا بد من نفي الشرط فقط لان
النزاع فقط الا ان يثبت العموم [illegible] من عدم تامل في العموم الناس انهم حين الاستدلال [illegible] حتى بانه لا دائم الى يوم
القيمة وامثال هذه العبارات فيتوهم المغرور ان احدا قال بانه منسوخ في زمان الرسول ص او بعده [illegible]
للقطع بقولهم بالبقاء الى يوم القيمة لكن بشروط وبانتفاء الشروط لا يجوز فعلها وهذا من المسلمات انما النزاع في شرط اخر ليس
الا فمنهم من يقول باخلاله لا يجوز فعلها ومنهم من يقول يستحب فعلها فلا معنى لنسبتهم الى القول الا ان [illegible] المستدلين (بالنسخ)
ايضا يقولون بعدم وجوبها عند [illegible] من الشرائط بالنسبة اليه فهذا لا يقتضي قوله بالنسخ التاسع ان بعض
حين ما عبروا عن حكمهم في استدلالهم بالضروري بالاية والاخبار بانها [illegible] لا نزاع لاحد فيه وهو القدر الضروري وان الكل

قائلون

قائلون باطلاق الاية والاخبار والكل قائلون بشمولها لجميع المكلفين وبعدم النسخ على حسب ما قررناه الا انهم يقولون
بزيادة شرط واحد وهذا هو محل نزاعهم لا غير ويجيبون بان الاصل عدم زيادة شرط زائد ولا يتفطن ان الدليل هذا ذلك
ليس سوى هذا الاصل فالاتيان بالاية والاخبار والتطويل فيهما من اي جهة فان الكل يقولون بالوجوب العيني على الجمعة
الذي فرض فكان يكفيهم ان يقولوا الاصل عدم زيادة الشرط ويريحوا انفسهم ويكفيهم عن مؤنة التطويل الى التمسك بالاية
او غيره فالمغرور يتوهم الحاجة والطمأنينة من جهة الاية التي هي قطعا قول الله والاخبار المتواترة حتى ان منهم من يقول
كما ان خلافة امير المؤمنين ثبت من التواتر وبعنوان اليقين كذلك وجوب صلوة الجمعة والمغرور المسكين لا يتفطن
ان الامر اليقيني هو الثابت وهو الضروري لا ينكر احد من المسلمين فضلا ان يكون منكره كافرا بلا شبهة ولا
ما قال ليس الا خلط النزاعي بالاجماعي وخلط النظري بالضروري واشتباه الظني باليقيني لان اصل دليل الوجوب عينا
عليها ليس سوى الاصل المذكور الضعيف المردود لما ستعرف في العاشر ان اصل العدم الذي ذكر لا اختصاص
له بالجمعة بل يجري ايضا في الظهر [illegible] فكيف في الجمعة يؤثر وفي الظهر لا يؤثر مع ان الظهر هو الاصل بالنسبة الى الجمعة
على حسب ما عرفت وستعرف فيكون تاثيره فيه اولى على قياس ما قلنا في الاطلاق الحادي عشر ان الاصل الذي ذكر
من اين ثبت كونه حجة حتى صار ملاحظا من الحكم الثابت الجازم المخالف لفتاوى القدماء والمتاخرين والادلة العقلية
والنقلية الكثيرة التي عرفت وستجيء مع ان الاصل ليس الا استصحاب العدم الاصلي والاستصحاب ليس حجة عند
المستدلين بل ربما يصرحون بعدم جواز بناء الاحكام الشرعية على هذه الاصول الضعيفة فالمغرور
يتوهم ان اصل العدم من الحجج الشرعية وانه غير الاستصحاب الثاني عشر ان اصل العدم ان كان حجة فهو حجة
للمحرمين بلا شبهة لان الفرض الالهي اولا [illegible] هو الظهر خاصة وبعد ذلك تغير التكليف
الى الجمعة لا بالنسبة الى جميع المكلفين جزما بل بالنسبة الى من اجتمع فيه شرائط الجمعة خاصة وهذا من القطعيات
بدل الركعتين بالخطبتين [illegible] على ما صرح به الاخبار الصحاح وفرع الفقهاء على ذلك تفريعات
كثيرة تاتي ومعلوم بلا شبهة ان الحكم الشرعي اذا كان ثابتا يكون باقيا الى يوم القيمة حتى يثبت نسخه
يحكم بالبقاء جزما من جهة الاستصحاب والاجماع والاخبار وهو مسلم عند المستدلين فالحكم الذي ثبت تغيره
هو بالنسبة الى الجماعة الذين يتحقق فيهم شرائط الجمعة الوفاقية والخلافية يعني من كان عنده الامام او من نصبه مع
باقي الشرائط واما غيرهم ممن عنده الشرائط سوى الامام او من نصبه فلم يثبت تغيره لو لم نقل بثبوت عدم التغير فيكون
حكمه السابق المعلوم باقيا الى يوم القيمة وايضا الاصل بقاء ما كان على ما كان وايضا الاصل عدم كونه مكلفا

بغير امام او من نصبه صلوة الجمعة وايضا الاصل عدم الخروج من عهدة التكليف العيني بمجرد الجمعة الى غير ذلك
فيتوهم ان اصل العدم لكثرة الاوامر وهو الذي تمسك به المستدل الثالث عشر يستدلون بالاية مع ان الشيعة
يجوزون الخطاب بالمعدوم ومثله ويقولون بانه محال على الله تعالى بحجج ويقولون بان الخطاب مختص بالحاضرين
مشاركتهم معهم بالاجماع ولا اجماع في المقام الا فيما اذا كان الغايب له امام او من نصبه واما اذا لم يكن فليس
الحاضر في كون تكليفه الوجوب العيني وعلى فرض عدم تمامية هذا الاجماع لا اجماع على انهم مع عدم الامام او نائبه يكونون
شرعا ولا شبهة في ذلك مع انه على هذا يصير الغايب حكمه حكم الحاضرين اذ عرفت ان الحاضرين كانوا يصلون
خلف الرسول صلعم او من نصبه وهو مسلم عند المستدلين ايضا ظاهر من الاخبار والاثار والاعتبار كما عرفت فان صحيحة
زرارة المتضمنة لان من ان الجمعة في غاية الظهور كما مر وظهر من غيرها ايضا بل عرفت انه ضيق فالمعزو يتوهم ان الشيعة
وايضا راى الاشاعرة وما شابههم من ذلك او يتوهم الاجماع الفاسد بلا شبهة الرابع عشر يستدلون بكلمة اذا للدلالة
على العموم وكذا المطلقات مع ان المحقق عندهم ان اذا ليس اداة وان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة في زمان الخطاب
وكذا كلمة اذا وعمومها عموم عرفي لا لغوي والمستدلون بناؤهم على العموم اللغوي فالمعزو يتوهم ان عمومها عموم
لغوي ولا شك في انه ليس كذلك او يتوهم عدم التفاوت بين العمومين مع انه لا شك في انه ليس كذلك وانه فرق عظيم كما يظهر
بالتدبر في ما تقدم يكون والفرق في غاية الوضوح هذا كله مضافا الى ما ظهر مما ذكرناه سابقا من الحاطب
مثل انهم رووا ما دل على وجوب الجمعة عينا من الاخبار ورووا ما دل على طلب الجمعة من دون ظهور وجوب بل
خلافه فيتوهموا ان الكل على نسق واحد فحملوا الاخيرة ايضا على الوجوب بلا دلالة ولم يتفطنوا ان الادلة
لم يكن على طريقة الطلب ولم يكن لها وقت حاجة وغير ذلك مما عرفت شرحها منا في الفوايد من ضروب
الدين فلم يتفطنوا ان الاخيرة لا يمكن ارجاعها الى الاولة قطعا ولا وضح حملها على الوجوب بلا استقامة
رووا ان الفقهاء يخصصون العمومات فيتوهموا اجراءه في المقام وما تفطنوا بالموانع التي عرفت ايضا حتى
بين مدلول عبارة الاية والاخبار وكون الاصل عدم زيادة شرط فتوهموا اعدمها الاخر الى غير ذلك مما لا
كثرة ويظهر من التامل فيما ذكرناه واعلم ان جميع ما ذكرنا بناء على عدم الدليل على اشتراط الامام او من نصبه
والا فقد دلت الادلة على ذلك من جهة الاجماعات والاخبار والاثار والاعتبار بحيث لا يكاد يحصى ولا يمكن ان يخفى
على المحقق بل يقينية اعلمنا قوله الفرسخ لا شبهة في انه يظهر من الاخبار ان الفرسخ ثلثة اميال مثل صحيحة
عمر بن يحيى عن الجواد عليه السلام ان في ضيعة على خمسة عشر ميلا خمسة فراسخ وموثقة عبد الرحمن بن الحجاج

عن ابي عبد الله عليه السلام كما في الصحيحة وفي اخرها ثم او ما بين اربعة وعشرين ميلا يكون ثمانية فراسخ الى غير ذلك من الاخبار
واما كون الميل ما ذكره فلانه من موضوعات الاحكام يرجع فيه الى اللغة ثم العرف ففي القاموس الميل قدر مد البصر
الى ان قال وعند القدماء ثلثة الاف ذراع وعند المحدثين اربعة الاف ذراع والذراع اربعة وعشرون اصبعا كما ذكر المصم
واما العرف فالظاهر انه مشهور بين الناس والمحقق في الشرايع بعد جعل حد الميل ما ذكرناه قال التعويل على المشهور بين الناس
ثم قال او مد البصر من الارض انتهى والحد الثاني ذكره ايضا اهل اللغة واكثرهم اقتصر عليه ولعل الحدين متحدان واحد
الا ان الثاني فيه اجمال وان ضبط ذلك بان يميز الفارس من الراجل للبصير المتوسط في الارض المستوية الا ان فيه
انه يعلم نوع اجمال وعدم انضباط تام ولعله لذلك اختار المشهور الاول والفقهاء اكثرهم اقتصر عليه وظاهر
المحقق ايضا ان تعويله على الاول لانه قدمه وقال التعويل على المشهور بين الناس ولا شبهة في ان هذا اقوى
واضبط سيما على القول بتقديم العرف على اللغة عند التعارض بل على القول بتقديم اللغة ايضا لان اهل اللغة
ايضا ذكروا الاول فصار متفقا عليه بين اهل العرف واللغة مضافا الى انه اضبط بل الضبط لان ما
في الثاني لم يظهر بعد وجه ومع ذلك لا ينفع لعدم الاخراج عن الاجمال بالمرة واما ما ذكر في الروايتين اللتين
ذكرهما فمع ضعف السند والمخالفة بينهما وعدم ظهور قائل بمضمونهما لا يمكن الاحتجاج بهما لما عرفت من اشتراط
العدالة او ما يجبر ضعفه حتى يتحقق التثبت ولم يوجد جابر بل المخالفة لفتوى الفقهاء يجعلهما شاذة لا يجوز
العمل بهما عقلا ونقلا هذا مضافا الى عدم معلومية المراد من الذراع المذكور فيهما لان الذراع الهاشمي والذراع
المكسر وذراع الكرباس لعل كل واحد مغاير للاخر ولا دليل على تعيينه ومع ذلك لا توافقان الحد الاخر في
مسافة القصر وهو بياض يوم بالنسبة الى سير الاثقال والجمال المتعارف سيما الرواية الثانية وكذا لا توافقان
ما ذكر في صحيحة زرارة من ان الجمعة واجبة على من ان صلى الغداة في اهله ادرك الجمعة والعلة المذكورة في ذلك
وارجاعهما الى الفرسخين المذكورين في اكثر الاخبار الى غير ذلك من بعدهما ويمكن ان يكون الثانية سهوا كما ذكره
المصم بل الظاهر ذلك لما ذكره المصم ولغاية منافرتهما مع الامور التي اشرنا اليهما وغيرها يجب تحصيل القطع بذلك
الا ان يجعل المراد من ذلك امرا اخر غير المعهود اما الاولى فيمكن ان يكون المراد من الذراع ما يساوي القدمين
لان في الاخبار يجعل الذراع والقدمان متحدين عرفا كل منهما الاخر مثل الاخبار الواردة في اوقات الصلوة
ونوافل الظهرين ومعلوم ان القدمين يزيد عن الذراع المحدود باربعة وعشرين اصبعا شيئا يسيرا كما لا يخفى
بل لعله اقرب الى مساحة ما بين ظل صاحب [illegible] وفي غير المذكور في الروايتين فتأمل جدا وهما يؤيدان ما ذكرناه

الفقهاء المتاخرين باجمعهم اتفقوا على الحد المذكور ولم يتعرضوا لحال الروايتين اصلا وراسا بل لم يظهر من
القدماء التعرض والفتوى غير ان الصدوق نقل الثانية والكليني نقل الاولى في الكافي وربما يظهر منهما الفتوى
بمضمونهما لكن الفتوى بظاهر الثانية مما لا يمكن تجويز نسبته الى الصدوق للقطع الحاصل من الادلة الاخر
بفساد ذلك فلا بد من ان يكون الاشتباه من النساخ كما ذكرناه او يكون مراده من الذراع امرا اخر واما الاولى فقد
عرفت انه لا منافاة بينهما وبين ما افتى به الفقهاء وما هو مستندهم وفي شرح اللمعة كل اصبع سبع شعيرات
متلاصقات بالسطح الاكبر الى ان قال ويجمعها سير يوم معتدل الوقت والمكان والسير لاثقال الابل ومبدأ
التقدير من اخر خطة البلد المعتدل واخر محلته في المتسع عرفا انتهى هذا المبدأ بالنسبة الى المسافر في القصر
والافطار واما بالنسبة الى البعيد من الجمعة فالظاهر موضع ايقاع الجمعة كما يظهر من الاخبار فتأمل قوله
يجب تقديمهما الاخبار في وجوب تقديم الخطبتين كادت تبلغ حد التواتر منها ما سيجي في بحث تقديمهما على الزوال
واما الاصحاب فالمعروف منهم ذلك حتى قال في المنتهى لا نعرف فيه مخالفا لكن الصدوق في العلل صرح بتاخيرهما
عن الصلوة وان اول من قدمهما عثمان من جهة ان الناس ما كانوا يقفون لخطبته من جهة انه احدث ما احدث وقال
في الفقيه وقال ابو عبد الله عليه السلام اول من قدم الخطبة على صلوة الجمعة عثمان لانه كان اذا صلى لم تقف الناس على خطبته
وقالوا ما نصنع بمواعظه وهو لا يتعظ بها وقد احدث ما احدث فلما راى ذلك قدم الخطبتين على صلوة الجمعة
وقال في العيون الخطبتان في الجمعة والعيدين بعد الصلوة لانهما بمنزلة الركعتين الاخراوين وان اول من قدمهما
عثمان انتهى ولم اجد من احد من الفقهاء تعرض لذكر هذا الفتوى ولم يعتنوا به مطلقا وسيجي في بحث صلوة العيد
حكاية تقديم عثمان فيها فلعل راوي الرواية التي رواها في الفقيه وقع منه وهم سمع العيد فتوهم الجمعة او كتب في
الاصل اشتباها فصار سبب فتوى الصدوق مع انضمام ما نقلنا عن العيون وكيف كان لا تامل في عدم صحة
الرواية وعدم اعتبارها ايضا بل يكون شاذة فلا يصلح للحجية فضلا عن ان يعارض الصحاح وغيرها المنجبرة
بفتاوى الاصحاب وكذا الحال فيما نقلناه قوله والطهارة فيهما اقول اما الصلوة فبالاجماع بل
الضرورة وقولهم عليهم السلام لا صلوة الا بطهور وغير ذلك واما الخطبة فاختلف الاصحاب فيه وان اتفقوا على الرجحان
فعن الشيخ في المبسوط والخلاف انه شرط وعن ابن ادريس والعلامة منعه احتج الشيخ بالاحتياط لتوقف
يقين البراءة عليه وبفعل النبي صلعم وبصحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام انما جعل الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي
صلوة حتى ينزل الامام والاتحاد لا معنى له فالمراد انها مثلها في الاحكام والشرايط الا ما وقع عليه الاجماع

واجيب عن الاول بمنع كون الاحتياط دليلا شرعيا ومنع الاحتياط ايضا فان التزام المكلف بها بغير طهارة
اثم كما ان اسقاط الواجب ايضا اثم وعن الثاني ان فعل النبي صلعم اعم من الواجب وعن الثالث ان المماثلة
بين شيئين لا يستلزم ان يكون من جميع الوجوه كما تقرر في مسئلة ان نفي المساواة لا يفيد العموم وهذه
الاجوبة فاسدة لان الاحتياط دليل شرعي لعموم الاخبار مثل قولهم احتط لدينك بما شئت وقولهم
عليك بالحايطة لدينك وغيرهما ويدل عليه العقل ايضا وظاهرها الوجوب ايضا الا ان ادلة اصل البراءة
تمنع عنه اذ الحكم ان كان ثابتا شرعا فلا معنى للقول بانه احتياط والا فالاصل براءة الذمة من الوجوب
فعلى هذا يكون الاحتياط راجحا والامر كذلك عند المجتهدين الا انه فرق بين ابتداء ثبوت التكليف والخروج
عن عهدة التكليف الثابت اليقيني كما حققناه في ملحقات الفوايد فان الاحتياط في الاول مستحب كما
عرفت واما في الثاني فواجب جزما اذا توقف تحصيل البراءة اليقينية والامتثال العرفي عليه اما الاول
فلقولهم عم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله واما الثاني فللايات والاخبار الدالة على وجوب اطاعة
الله تعالى والحجج عليهم السلام فان لفظة الاطاعة يرجع في معناه الى العرف فلا بد من تحقق الامتثال العرفي
بل بمجرد الايجاب والامر الصادر من الله تعالى ومنهم عم يقتضي وجوب الاطاعة عرفا ولا يخفى ان اهل العرف
لا يعدون احدا ممتثلا الا بعد العلم بانه اتى بما امر به فان الظن باتيانه ليس عندهم امتثالا فما ظنك
بالشك ومن البديهيات ان المكلف في ظهر الجمعة مامور باتيان فريضة فاذا فرض انها الجمعة فلا شك في انه
مامور باتيانها فاذا وقع الخطبة مع الطهارة علم بانه ممتثل واذا لم يقع بها لم يعلم بل لا يظن ايضا فيجب
الطهارة من باب المقدمة لتحصيل البراءة اليقينية والامتثال العرفي مع ان هذا اجماعي من الفقهاء
يظهر من تتبع احكامهم ومن ناقش فيه فانما يكون مناقشته من باب الغفلة او الاشتباه وعدم
الفرق بين ابتداء التكليف والخروج عن عهدة اليقيني وبالجملة العبادة توقيفية ولم يعلم من الشرع
ان الجمعة التي خطبتها بغير طهارة جمعة او صحيحة على التفصيل الذي عرفت في بحث اشتراط الامام
او من نصبه وظهر ايضا من هذا فساد قوله فان الزام المكلف الخ وظهر منه ايضا حال فعل النبي صلعم فانه
على قسمين فعل ابتدائي منه صلعم وفيه مذاهب للفقهاء حققناها في الفوايد وان الاقوى رجحان المتابعة
وفعل في مقام الاتيان بالعبادة التوقيفية وحيث لم يكن قول منه صلعم يظهر منه مجموع ماهيتها الجمعة

الاجماع وفعله صلى الله عليه وسلم في مقام بيانها او في مقام اثباتها والجمعة الصحيحة بالاجماع ما اذا كان خطبتها مع الطهارة
وتعليقها ايضا يدل على ذلك اما في مقام البيان فظاهر واما في مقام الاتيان بها فلظهور ان هذه صلوة
الجمعة حتما واما غيرها فلم يظهر من الشرع ايضا ولقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي وعرفت في بحث اشتراط الاذان
او نا يسيء عدم جريان الاصل في اثبات ماهية الجمعة العبادات وصرح في كتب الاصول ايضا كلوبن ال واما
ما ذكر من ان اسلنا المماثلة اه ففيه ان الظاهر من امثال هذه العبارة اتحاد الماهية وهو حقيقة فيها كما يظهر
من كلامهم الاجتراء فيه ومن المسلمات انه اذا تعذر الحقيقة فاقرب المجازات متعين ومقتضاه المماثلة في
جميع الوجوه الا ما وقع عليه الاجماع ولذا قال عم هي هي بعينها فلا يكون اجمال وهذا هو الظاهر من كلماتهم
بل المتاخرين ايضا وفرق واضح بين نفي المساواة واثباتها فان نفي بعض الاحكام نفي المساواة بخلاف اثبات
البعض فانه لا يحسن بمجرد ذلك ان يقال انهما متحدان وهو هو نعم يمكن ان يقال بعدم ثبوت المماثلة في بعض الاحكام
الذي ليس من الاحكام الظاهرة الشائعة المتداولة المشبه بها كما حققنا في الفوائد ولا شك في ان الطهارة
ليست من الاحكام الخفية للصلوة وفي المدارك بعد ما اتى بالاجوبة المذكورة قال الاشتراط لا يخلو من رجحان
تمسكا بظاهر الرواية انتهى ولا يخلو من غرابة فان حادثة انه يصل العبادة توقيفية والمنقول من فعله هو هكذا
فلا بد من الاقتصار عليه واما اسلك تلك العبارة فيجعله مجملا او هو لعرف قوله والقيام حال نقل
في المذكورة عليه الاجماع هو دليله وفي المدارك والمستند فعل النبي صلى الله عليه وسلم في بيان الواجب وقوله عم في صحيح
ابن وهب ان اول من خطب وهو جالس معاوية واستاذن الناس في ذلك من وجع كان في ركبتيه ثم قال الخطبة
وهو قائم خطبتان الحديث فلو منعه مانع عن القيام فالظاهر جواز الجلوس مع تعذرها الاستنابة كما هو الحال في الصلوة
ولو خطب جالسا مع القدرة بطلت صلوته وصلوة المامومين ايضا لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه
لسنا الى المشهور القول بصحة صلوة من لم يعلم بحال الامام كما اذا كان امامه محدثا او هو مشكل لان القيام
جزء والشرط لا بد لصحته من دليل شرعي قوله واشتمال اه يظهر من الفاضلين ان وجوب الحمد والصلوة
على محمد واله والوعظ في كل منهما موضع وفاق بين علمائنا واكثر العامة وفي المدارك وذلك لعدم تحقق
الخطبة بدونه عرفا ولا يخلو من تامل لان الوعظ غير ماخوذ فيما يتحقق به عرفا الا ان يكون مراده خطبة صلوة
الجمعة في عرف المتشرعة لكنه ره نقل عن المرتضى ره ان خطبة صلوة الجمعة عنده انه يحمد الله ويثني عليه ويتشهد

لحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة ويوشح الخطبة بالقران ثم يفتتح الثانية بالحمد والاستغفار والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وآله
لائمة المسلمين مع انه روى موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام انه قال ينبغي للامام الذي يخطب الناس يوم الجمعة ان يلبس
عمامة في الشتاء والصيف ويتردى ببرد يمنية او عدنية ويخطب وهو قائم يحمد الله ويثني عليه ثم يوصي بتقوى الله
ثم يقرء من القران سورة قصيرة ثم يجلس ثم يقوم فيحمد الله ويثني عليه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم وائمة المسلمين ويستغفر
للمؤمنين والمؤمنات ثم قال ولا ريب ان العمل بمضمونها يحصل معه الامتثال لدوامها الكلام في وجوب ما
مما يزيد على مسمى الخطبتين فانها قاصرة عن افادة ذلك متنا وسندا انتهى ونقل عن الشيخ في المبسوط ان اقل
يكون الخطبة اربعة اصناف حمد الله والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واله والوعظ وسورة خفيفة ونحوه عن جماعة وعن
ابن حمزة ونقل عن اقتصاد الشيخ انه قال فيها ايضا اربعة الا انه جعل قراءة سورة خفيفة بين الخطبتين وعن ابي
الصلاح عدم وجوب القراءة في شيء من الخطبة اذا عرفت هذا فاعلم ان لفظ الخطبة له معنى معروف لغة وعرفا
ولم نعلم من الشارع تغييره الى معنى اخر يكون من مستحدثاته حتى يكون من قبيل العبادات توقيفية والاصل عدم
النقل وعدم التغيير وعدم التعدد ويقال ما كان على ما كان فلا بد من الرجوع في معرفتها الى العرف الا ان
من الاجماع او الحديث وجوب شيء زايد ومقتضى الاجماع المذكور وجوب الوعظ بعد الحمد والصلوة ولعله
هو الظاهر من الاخبار من جهة ان فايدة الجمعة والمصلحة في احداثها الوعظ والايقاظ وان ذلك هو السبب
في وجوب الاستماع والاصغاء ومنع الكلام وامثاله مما سيجيء والتزام النبي صلى الله عليه وسلم والائمة عم في مقام بيانه وفعله
لاتفاق الاخبار والاثار مضافا الى شهادة الاعتبار بترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وتوفيقهم على
ما ارادوا من مصالح دينهم ودنياهم اه فلاحظ والاحوط الاولى مراعاة موثقة سماعة المذكورة وقبل الخطب
الواردة عن امير المؤمنين عم وعن الباقر عم المروية في الكتب المعتبرة من كتب الاحاديث فروع الاول
نقل عن جماعة من الاصحاب انه يجب في الخطبتين التحميد بصيغة الحمد لله وفيه انها لو كانت من مقولة العبادة لكان
الامر كما ذكروا مع امكان المناقشة ايضا لعموم قوله عم يحمد الله في مقام بيان الخطبة فتحصل الثاني نقل
جمع منهم انه يجب الترتيب بين اجزاء الخطبة بتقديم الحمد ثم الصلوة ثم الوعظ ثم القراءة فلو خالف اعاد
ما يحصل معه الترتيب وهو احوط لما يظهر من الاخبار وفتاوى الاخيار بل الظاهر انه المعهود المتعارف في
طريقة الخطبة والاطلاق ينصرف اليه كما هو ظاهر فيشكل الخروج عنه الثالث نقل عن اكثرهم المنع من الخطبة
بغير العربية للتاسي بهم وهم في اشتراط الامام او من نصبه ثم قال ره ولو لم يفهم العدد العربية

محتمل
لا امكن التعلم قيل يجب العجمية لان مقصود الخطبة لا يتم بدون فهم معانيها ويحتمل سقوط الجمعة لعدم ثبوت
شرعيتها على هذا الوجه انتهى انظر الى مراعاته ره هنا حكاية وجوب التاسي الى هذه المثابة وفي بحث اشتراط
المنصوب بانه كون الوجوب مشروطا كما في بعض المواضع الاخر كما مر الرابع الاقرب ان الوعظ لا ينحصر في لفظ
بل يجزي كلما يكون وعظا بل الاولى مراعات خصوصيات المقامات واحوال الكلام على وفق ما اقتضاه كل مقام
والمبالغة في الترغيب والترهيب سيما بالنسبة الى المعاصي المتداولة عند الحاضرين في الجمعة وكذا الواجبات
التي يكثر تركها منهم او يتكرر وبالجملة لا بد ان الوعظ طبيبا لامراضهم حاذقا في المعالجة مبالغا فيها وهل
يجزي الاية المشتملة على الوعظ عنهما فيه اشكال وكذا الكلام في الاية المشتملة على التحميد ونحوه والحرج
عن عهدة شغل الذمة اليقيني يقتضي عدم الاجتزاء سيما بعد ظهور ان المطلق لا ينصرف الى مثله اوالاتكال
في ذلك لعدم ثبوت عموم فتامل جدا الخامس هل يجب رفع الصوت بحيث يسمع العدد المعتبر فصاعدا الا
ذلك لان الغرض من الخطبة لا يحصل الا بذلك بل عرفت ان الغرض من هذه الصلوة لعله الخطبة مع ان الخطبة
لا شك في اعتبارها وللتاسي بالنبي صلى الله عليه وسلم والائمة عم ولان المدارك في الاخبار والامصار كذلك
مضمون الخطبة يفيد ذلك لما عرفت من وجوب الوعظ بل الظاهر ان الخطبة نفسها يقتضي الاسماع والا لا يكون
خطبة ولان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ولا يتحقق بدونه وفي المدارك الوجوب التام
ويتحقق الغرض به وغيرها ثم قال ولو حصل مانع من السماع سقط الوجوب مع احتمال سقوط الصلوة
ايضا اذا كان المانع حاصلا للعدد المعتبر في الوجوب لعدم ثبوت التعبد بالصلوة على هذا الوجه السادس
يجب الاصغاء اي الانصات والاستماع لهما لعين ما ذكرنا في الخامس فيما نسب الى الشيخ في المبسوط
المحقق في المعتبر من القول بالاستحباب لانه مقتضى الاصل السالم من المعارض فيه ما فيه السابع يحرم الكلام
في اثنائهما من الخطيب والسامع عند اكثر الاصحاب لكونهما في مقام الركعتين ولقوله صلى الله عليه وسلم وهي صلوة حتى ينزل
الامام بتمامه فتعين ان الاتحاد باطل فيكون المراد اقرب المجازات وهو التسوية في جميع الاحكام
ما خرج بالدليل ولما رواه في الفقيه عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث مناهيه ونهى عن الكلام يوم الجمعة والامام يخطب
ولما روي عن امير المؤمنين عم لا كلام والامام يخطب ولا التفات الحديث وفي صحيحة ابن وهب السابقة انه
جلس بينهما جلسة لا يتكلم فيها وفي ما له الصيد وعن امير المؤمنين عم اذا كان يوم الجمعة الى ان قال فمن
دنى الى الامام وانصت واستمع ولم يلغ كان له كفلان من الاجر ومن نا عنه واستمع وانصت ولم يلغ

كان له كفل من الاجر ومن دنى من الامام فلغا ولم يستمع كان عليه كفلان من الوزر ومن قال اصابه صه فقد
تكلم ومن تكلم فلا جمعة له ايضا فايدة الاصغاء يتم غالبا بعدم التكلم ونقل عن الشيخ في المعتبر القول بالكراهة
استضعافا لاذلال الخبرين وتعويلا على صحيحة ابن مسلم عن الصادق عليه السلام اذا خطب الامام يوم الجمعة فلا ينبغي
لاحد ان يتكلم حتى يفرغ من خطبته فاذا فرغ تكلم ما بينه وبين ان يقام الى الصلوة قيل لا ينبغي صريح في الكراهة
وفيه تامل سيما بملاحظة المعارض مع قوله فاذا فرغ تكلم ما بينه وبين ان يقام الى الصلوة لانه باض
مقام الحظر الى ان يقام الى الصلوة ومعلوم انه بعد اقامة الصلوة حرام فتم فظهر ان ينبغي بمعنى المعنى الكراهة
فتامل الثامن يجب الفصل بينهما بجلسة خفيفة على ما هو المشهور بين الاصحاب للتاسي ولصحيحة
ابن وهب الخطبة وهو قائم خطبتان يجلس بينهما جلسة لا يتكلم فيها واحتمل في المعتبر الاستحباب
لان فعل النبي صلى الله عليه وسلم كما يحتمل الوجوب يحتمل الاستحباب وفيه ما عرفت من ان فعله صلى الله عليه وسلم في مقام الاتيان بالواجب
يجب فيما الجمعة الا ان يثبت ماهية العبادة من غيرهم ولم يثبت في موضع ويجب في هذا الجلوس الطمانينة
التاسي والاخبار وظاهر العيبة حرمة التكلم ايضا واحتمال كون المراد النهي عن التكلم بشيء من الخطبة بعيد
وينبغي كون الجلوس بقدر سورة التوحيد لحسنة ابن مسلم انه قال ثم يقعد الامام على المنبر قدر ما يقرء
قل هو الله احد ثم يقوم فيفتتح خطبته ولو خطب جالسا للعجز فصل بينهما بالسكتة مطلقا او بقدر قراءة التوحيد و
احتمال الاضطجاع بينهما خلاف الظاهر من التذكرة لا يخلو من التعلل قوله اما استقبال اه لا يخفى ان الخطبة
والوعظ بغير استقبال الناس لا يتمشى وفي الحسن كالصحيح عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل واعظ قبلة
يعني اذا خطب الامام الناس يوم الجمعة ينبغي للناس ان يستقبلوه وفي الفقيه عن النبي صلى الله عليه وسلم كل واعظ قبلة
وكل موعوظ قبلة للواعظ يعني في الجمعة والعيدين والاستسقاء في الخطبة يستقبلهم ويستقبلونه حتى
يفرغ من خطبته واما السلام عليهم فرواه في التهذيب عن علي عليه السلام قال من السنة اذا صعد الامام المنبر ان يسلم اذا استقبل
الناس واما الجلوس حتى يفرغ المؤذن فرواه في التهذيب عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
خرج الى الجمعة قعد على المنبر حتى يفرغ المؤذنون واما التعميم شاتيا وقايظا والتردي ببرد يمنية فقد
ذكرنا رواية سماعة الدالة عليه الا ان فيها التخيير بين البرد اليمني والعدني لكن العلماء ايضا من بلا
اليمن بلا شبهة وفي صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة
وليلبس البرد والعمامة ويتوكا على قوس او عصى فظهر مستند الاتكاء ايضا وبالي ورود الرواية

والانتكاء بالسيف ايضا قيل في الانكاء بالقوس والسيف استحباب ان كان الامير والحاكم لا امام الجماعة واما انه
الخطيب فانما فيه نظرا بامر وابن جارية عاتيتيني فلان بن نوبرة خطر واما حكمه باستحباب الكل مع عدم
الروايات عليهم فاما للاجماع او لصحيحة اصل البراءة لكنه موقوف على جريان الاصل في العبادات وفيه
الحال فيه ونقل عن الشيخ في خلافه انه قال بعدم استحباب السلام المذكور معللا بان الاستحباب
كالوجوب يتوقف على دليل ولعله غفل عن الرواية التي اشرنا اليهما واستجود في المدارك قوله
لقصور سند تلك الرواية وفيه ان الشيخ كغيره يعمل في المستحبات بالاحاديث القاصرة سندا
ومصباحه وغيره من كتبه مشحونة من ذلك سيما على استحباب هذا التسليم على الاصحاب
كما صرح به في الذكرى مع ان الفتاوى في ادلة السنن مما حقق في محله وسلم بين الاصحاب وبطلان
الكلام فيهما شيئا على المدارك قوله يستحب له لما رواه في ان الباقر عليه السلام كان يقبل الى
يوم الجمعة حين يكون الشمس قد ريح ولما في رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام فضل الله الجمعة على غيرها
من الايام وان الجنان فيها ... يوم الجمعة فمن اتاها واتكم ... الى الجنة على قدر سبقه
الجمعة الحديث واما استحباب حلق الراس فلما ورد في بعض الاخبار ان الصادق عليه السلام كان يحلق راسه في كل
جمعة روى في الكافي والفقيه عن الصادق عليه السلام قال اني لاحلق كل جمعة فيما بين الطلية الى الطلية ... ولما
ورد من الامر بالتزين يوم الجمعة والفقهاء ... اما قص الاظفار واخذ الشارب فلصحيحة
حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام قال اخذ الشارب ... وفي رواية اخرى من اخذ
شاربه وقلم اظفاره وغسل راسه بالخطمي كان كمن اعتق نسمة وفي رواية اخرى عنهم من اخذ
من شاربه وقلم اظفاره يوم الجمعة وقال بسم الله وبالله وعلى سنة محمد وال محمد صلى الله عليه واله
كتب الله له بكل شعرة وكل قلامة عتق رقبة ولم يمرض مرضا يصيبه الا مرض الموت واما التجنب
عن كل ما شم فروى في الصحيح عن الصادق عليه السلام ليتزين احدكم يوم الجمعة ويتطيب ويسرح لحيته ويلبس انظف ثيابه
... المنع عن اكل مثل الثوم مما يؤذي ريحه ... فروى في الكافي ... عن الصادق
انه قيل له تزعم بعض الناس ان النورة يوم الجمعة مكروهة فقال ليس حيث ذهب اي طهور اطهر من النورة
يوم الجمعة لكن روى ايضا انها يوم الجمعة يورث البرص ... من ... يوم ... البرص
البرص وروى في الكافي ... عن الصادق عليه السلام يقول كان رسول الله يطلي العانة وما تحت الاليتين في كل جمعة واما

الغسل فبالاخبار الكثيرة منها ما مر والاجماع الا انه نسب الى الصدوق القول بالوجوب ويجيء
الكلام في ذلك عن قريب واما كونه على سكينة ووقار فلما في اخر الصحيحة المذكورة وليمها للجمعة وليكن عليك
اليوم السكينة والوقار الحديث واما التطيب ولبس افضل الثياب فلما في اخر الصحيحة وغيرها واما
الدعاء بالمأثور فرواه ابو حمزة الثمالي عن الباقر عليه السلام قال ادع في العيدين ويوم الجمعة اذا تهيات للخروج بهذا
الدعاء تقول اللهم من تهيا ... الى اخر الدعاء **قوله** وقيل بوجوبه مراده من القائل الصدوق فانه قال في
الفقيه وغسل يوم الجمعة واجب على الرجال والنساء الا انه رخص للنساء في السفر لقلة الماء ثم قال بعد ذلك
الجمعة سنة واجبة لكنه قال في اماليه من دين الامامية الاقرار بان الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبعة
عشر من شهر رمضان وليلة تسعة عشر منه وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين منه والعيدين وعند
دخول الحرمين وغسل الزيارة وغسل دخول البيت ويوم التروية ويوم عرفة وغسل الميت وغسل من غسل
وكفنه ومسه بعدما برد بالموت وقبل تطهيره بالماء وهذه الاغسال الثلثة فريضة وغسل يوم الجمعة
وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله ولم يعلم به الرجل وغسل الجنابة والحيض وكل غسل الحيض
والاستحاضة والنفاس لان الصادق عليه السلام قال غسل الجنابة والحيض واحد انتهى وهذه العبارة واضحة
الدلالة في عدم قوله بوجوب غسل يوم الجمعة وان كل دين الامامية يجب الاقرار به وروى في عيون
عن الرضا عليه السلام فيما كتب للمأمون من محض الاسلام وغسل يوم الجمعة سنة وغسل العيدين ودخول مكة والمدينة في
الزيارة والاحرام واول ليلة من شهر رمضان وليلة سبعة عشر وليلة تسعة عشر وليلة احدى وعشرين وليلة
ثلث وعشرين من شهر رمضان هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله انتهى ومن نقله هنا
وعدم قدح ولا توجيه منه بل وظهور ارتضائه عنده كما لا يخفى على الملاحظ المتامل يظهر ايضا ان اعتقاده
عدم وجوبه وفي الفقيه نقل مضمون ما في اماليه ورواية عن الباقر عليه السلام بان ذلك ... هذا فيظهر انه
ره في الفقيه ايضا حمله على طريقة الاستحباب فما قيل من ان ظاهر الكليني وعلي بن بابويه ايضا هو الوجوب
محل نظر لان الصدوق اعرف بمذهبهما من غيره لان احد شيخي الكافي منه وابوه ولده فظاهر فكيف
يقول عن دين الامامية كذا وكذا وسيجيء ايضا ما يظهر منه ان الكليني لم يكن قائلا بالوجوب الاصطلاحي
مع ان كلامه في الفقيه انما يبني على ان الوجوب بعنده على طريقة المتشرعة فالسنة ايضا كذلك الا انه لم
يظهر ثبوت هذه الحقيقة في زمانه واصطلاحه مع انه ربما يبقى على طبق عبارة الحديث من دون توجيهنا

على ان مراده ما هو مراد المعصوم عليه السلام فمراده من لفظ الوجوب ما هو مراد المعصوم من هذا اللفظ بل ربما كان
غيره ايضا من القدماء يفعل كذلك مع انه لو كان مراده الوجوب الاصطلاحي لا ان لما ناسب الاتيان بلفظ
السنة لانه يغاير بحسب اصطلاحه مفهوما لا اقل منه لفظ الوجوب لو كان بحسب اصطلاحهم حقيقة في المطلوب
الذي لا يجوز تركه وكان مراده من لفظه هو هذا المعنى لما ناسب قيد السنة سيما وان تقدمه على
لفظ الوجوب يجعل الغسل سنة الا انه يقيده بالواجبة فهذا ظاهر في كون مراده شدة تاكد استحبابه
ولو سلمنا عدم الظهور فظهور ... ابن بل الظاهر ان مراده من السنة هي السنة الواردة في احاديث
هذا الغسل ومن الوجوب ايضا كذلك فهو ... جمع بين ما ورد في جميع الاخبار ... وسيظهر لك ان المراد
من السنة في هذه الاحاديث هو الاستحباب هذا كله مضافا الى ... اماليه وغيره ويدل عليه ايضا
ما نقل الشيخ في الخلاف من الاجماع عليه والاجماع المنقول حجة لشمول ادلة حجية خبر الواحد له بل
ان هذا الاجماع واضح بملاحظة ما نقلنا من الامالي وغيره واتفاق فتاوى القدماء والمتاخرين اذ غاية
ما يظهر من المخالفة ما نسب الى الصدوقين والكليني وقد عرفت الحال مع انه لو كان واجبا على الرجال
والنساء كما هو مقتضى ما نسب الى مذهبهم واقتضاه ادلتهم لكان مما يعم به البلوى ويكثر الحاجة الى
ذكر وجوبه لا كثرته وكان رواة تلك الاخبار يلتزمون ويلتزمون ويامرون وكان باقي الشيعة اما يقبلون
منهم او يرجعون الى ائمتهم في عصرهم فكانوا يعلمون فكانوا هم ايضا يلتزمون ويلتزمون في كل جمعة وهذا
يقتضي الشيوع والترويج بين الرجال والنساء فعلا وقولا وكذا بين الاطفال ... المراهقين فكلما
يطول الزمان اشتد الشيوع ويزداد الظهور فكيف صار الامر بالعكس وظهر اتفاق القدماء
والمتاخرين على البناء على الاستحباب فعلا حتى صلحاؤهم مما التزموا به فضلا عن غيرهم سيما
مع كثرة الاخبار المتضمنة لوجوبه وبل اعلى استحبابه ايضا انه لو كان واجبا لكان واجبا
لنفسه بمقتضى الفتوى والاخبار وورد بعنوان الكثرة في ضبط الواجبات الشرعية
من امثال الصلوة والصوم والزكوة وامثالها وان المكلف لو امتثل هذه المذكورات لم يبال الله
بغيرها فلاحظ ويدل عليه الاخبار ايضا مثل صحيحة زرارة انه سال الصادق عليه السلام عن غسل الجمعة فقال
سنة في السفر والحضر الا ان يخاف المسافر على نفسه القر وصحيحة علي بن يقطين انه سال الكاظم عليه السلام
عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر قال سنة وليس بفريضة واعترض بان اطلاق لفظ السنة

على ما ثبت بقول النبي صلى الله عليه وآله من دون الكتاب شائع فلا يتعين حملها على ما يقابل الوجوب وهذا الاعتراض ليس بشيء
لان الاصل عدم الوجوب وبراءة الذمة عنه حتى يثبت والمثبت ليس الا ما ورد من الاخبار من لفظ الوجوب وهو ان
بني على ثبوت الحقيقة الشرعية فاللازم الحمل على المعنى الحقيقي ومجرد الاستعمال بل وكثرة الاستعمال
لا تضر بغيره ولذا لفظ العام حقيقة في العموم وان كثر استعماله في الخصوص الى ان قالوا ما من عام الا
وقد خص وتلقوه بالقبول وكذا الحال في استعمال الامر في الاستحباب وغير ذلك واطلاق لفظ السنة
الان نبينا ... منه ما يقابل الوجوب وان بني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يكون دليل يظهر
منه الوجوب الاصطلاحي فلا حاجة الى الاستدلال على الاستحباب بل كان الاصل والاستدلال
انما هو مبنيا على تسليم الثبوت الا ان يقال بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الوجوب دون السنة
مع التامل فيما يثبت على ان حمل السنة هنا على ما ثبت عن السنة بعيد ان الظاهر ان سؤال هذين
الجليلين كان عن لزومه وفعله وعدم لزومه لا عن ماخذ حكمه مع ان السنة اذا استعمل فيما ثبت من
غير الكتاب يكون المراد من ظاهر الكتاب بلا شبهة والا فلا رطب ولا يابس الا فيه وجميع ما ثبت
بالسنة داخل فيه وظاهر انه ليس في ظاهر الكتاب ما يفيد وجوب هذا الغسل فكيف يخفى على مثل
هذين الفقيهين الجليلين مع ان تقدير لفظ الماخذ في العبارة خلاف الاصل والظاهر مع ان الطريقة
في جميع المواضع السؤال عن الحكم الشرعي مع ان السؤال لو يكون ظاهرا في كونه عن الماخذ فلا بد
قطعا والمعصوم في الواجب استفصل ان مراده من السؤال ماذا مع ان المناسب في الجواب ح ان يقول
ماخذه السنة لا ان يقول سنة في السفر والحضر الا ان يخاف على نفسه القر اذ الغرض لذكر السفر
والحضر لا مناسبة له خصوصا بعد ضم الاستثناء المذكور ويؤيد ايضا ضم غسل الاضحى والفطر
في رواية علي بن يقطين ويدل عليه ايضا مرسلة يونس عن الصادق عليه السلام الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض
ثلثة واراد منها غسل الجنابة ومس الميت والاحرام ولا شك ان الاخرين غير ظاهرين من القرآن ويدل
عليه ايضا الرواية التي نقلناها من العيون وما رواه الشيخ في الصحيح عن القاسم وهو الجوهري عن
علي وهو البطائني عن الصادق عليه السلام عن غسل العيدين اواجب هو قال سنة فقلت فالجمعة فقال سنة والدلالة
في غاية الوضوح لان السنة هنا في مقابل الواجب والسند منجبر بالشهرة وما رواه الكليني والشيخ في
الصحيح عن الحسين بن خالد عن الكاظم عليه السلام انه ساله كيف صار غسل يوم الجمعة واجبا قال ان الله اتم

صلوة الفريضة بصلوة النافلة وصيام الفريضة بصيام النافلة ووضوء النافلة بغسل الجمعة ما كان من تخوف
او تقصير او نقصان ورواه في موضع آخر واتم وضوء الفريضة بغسل الجمعة ولا يخفى ظهورها في الاستحباب
وما رواه الكليني والشيخ عن الاصبغ قال كان علي عليه السلام اذا اراد ان يوبخ الرجل يقول والله لانت اعجز من تارك
الغسل يوم الجمعة فانه لا يزال في طهر الى يوم الجمعة الاخرى وهذه ظاهرة ايضا في الاستحباب على الظاهر التعليل
المذكور في مقام التوبيخ فظهر من هذه الرواية والرواية السابقة حال الكليني ايضا وانه ما كان قائلا بالوجوب
الحقيقي الاصطلاحي وما رواه الشيخ في الصحيح عن سهل بن اليسع الثقة عن ابي الحسن عليه السلام عن الرجل يدع غسل
يوم الجمعة ناسيا او غير ذلك قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الي وان هو
فعل فليستغفر الله ولا يعود والاستغفار لترك الاولى سيما مع هذا المستحب المشتمل على الاستحباب
فاما ما يدل بظاهره على الوجوب بمثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال الغسل واجب يوم الجمعة فلان
راوي هذه الرواية روى ما دل على استحبابه وروى هو ايضا عن الباقر عليه السلام انه قال لا تدع غسل يوم الجمعة
فانه سنة وشم الطيب والبس صالح ثيابك وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فاذا زالت فقم و
عليك السكينة والوقار وقال الغسل واجب يوم الجمعة فانه مضافا الى ان ثبوت كون الوجوب حقيقة في
المصطلح عليه الآن محل تامل وموجب لكون السنة مستعملا في المصطلح عليه الآن والتفكيك بينهما بعيد
على الثبوت وبعد الثبوت يتعين الحمل على الاستحباب جمعا بين الادلة لا يقال كما يجوز الجمع هكذا يجوز
ان يحمل ما دل على السنة على كون ثبوته من السنة لانا نقول الظاهر لك ما يأبى عن ذلك من وجوه متعددة سلمنا
لكن الاصل براءة الذمة عن الوجوب بعد ما ظهر انه لو لم يتعين على الجمع يكون الاصل ايضا براءة الذمة ومما ذكر ظهر
الجواب عن سائر الاخبار الواردة بلفظ الوجوب وهي كثيرة مثل صحيحة منصور بن حازم وصحيحة محمد بن مسلم
وحسنة ابن المغيرة وقوية محمد بن عبد الله وقوية حريز وموثقة سماعة وغيرها من الاخبار لكن الاحوط عدم الترك
لمكان الشبهة وللحث العظيم على فعله وكثرة التعنيف باهماله بل عد الائمة عليهم السلام بعبارات ملزمة في الابلاغ
هذا الخطب الجسيم والفوز العظيم وان لم يكن في تركه العقاب لكن يكون فيه العتاب وما يقرب العقاب من
البعد عن رحمته تعالى ومراتب المطلوبية متفاوتة ضعفا وشدة وربما يصل الحد بقرب المطلوبية الواجب ولكن
لا يصلها ومثل هذا ما كان الائمة عليهم السلام يرخصون في تركه بل وربما اوعد وورد عنه في تركه لكي لا يتحقق المسامحة فيتحقق
المحرومية عن نيل المصلحة العظيمة بل وربما يكون المفسدة في تركه وان لم يكن المفسدة عقابا كما سيجيء ايضا
يدل

يدل على كونه مثل الواجب والله يعلم **قوله** ووقته اه المعروف من الاصحاب ان قبل طلوع الفجر ليس من جملة
اوقاته وان ابتداء وقته بعد طلوع الفجر وذلك لانه غسل يوم الجمعة كما عرفت وقبل الفجر ليس من جملة اوقاته ولقد الاولى
ولظاهر بعض الاخبار مثل قولهم عليهم السلام اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك عن الجنابة والجمعة وعرفة والحج ونحو ذلك
مما سيجيء في بحث التداخل ولرواية بكير عن الصادق عليه السلام انه سأله اي الليالي اغتسل في شهر رمضان الى ان قال فان نام بعد
الغسل قال هو مثل غسل يوم الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزأك واما كون ابتدائه بعد الطلوع فلما ذكرنا ولما
سيجيء في بحث التداخل وما رواه زرارة والفضيل في الحسن كالصحيح قالا قلنا له ايجزي اذا اغتسلت بعد الفجر قال نعم
واما انتهاؤه الى الزوال فلما مر في حسنة زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال ولموثقة سماعة كالصحيحة
عن الصادق عليه السلام في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في اول النهار قال يقضيه من آخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت
فتأمل واما التحديد الى الصلوة الجمعة فلحصول الغرض الذي صار سببا لغسل الجمعة فقد روي عن الصادق عليه السلام قال
كانت الانصار تعمل في نواضحها واموالها فاذا كان يوم الجمعة جاؤوا فتأذى الناس بارواح آباطهم واجسادهم
فامر رسول الله صلى الله عليه وآله بالغسل يوم الجمعة فجرت بذلك السنة وفي الموثق عن عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة
حتى صلى قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته وعن ابي بصير عن
الصادق عليه السلام الرجل يدع غسل يوم الجمعة ناسيا او متعمدا فقال اذا كان ناسيا فقد تمت صلوته واذا كان متعمدا فليستغفر الله
ولا يعود ومر رواية سهل بن اليسع عن ابي الحسن عليه السلام ان الرجل اذا ترك غسل الجمعة ناسيا فقد تمت صلوته
وان كان متعمدا فالغسل احب الي الحديث وما مر عن ابي الحسن في علة غسل الجمعة من انه تمام صلوة الفريضة وصلوة النافلة
ووضوء الفريضة بغسل يوم الجمعة ويظهر من هذا استحباب وقوع صلوة الجمعة بهذا الغسل ومع عدم انتقاضه
حين الصلوة فظهر مما ذكرنا ان المسألة وقت الغسل الى الصلوة فيمكن حمل الحسنة على الاستحباب او الورود
مورد الغالب اذ الغالب ان مدرك الجمعة مغتسلا يكون كذلك وانه لو اغتسل بعد الزوال لعله لا يدرك الجمعة
الا نادرا ومما ذكر ظهر الجواب عن الاجماع المذكور ايضا ان كان اجماعا وايضا فتأمل ومقتضى هذه الحسنة تأكد استحباب
ايقاع الغسل قبل الزوال والمتبادر منه ما قارب الزوال ولعله الفقيه في الشرايع بانه كلما قرب الى الزوال كان افضل
ويؤيدها ايضا ما روي عن الصادق عليه السلام في حكاية امر الرسول صلى الله عليه وآله الانصار بالغسل ومما ذكرنا ظهر ضعف ما قال في الذخيرة
ولو لم يكن الاجماع المنقول سابقا امكن القول بامتداد وقت الغسل الى آخر النهار لعدم كون القضاء في رواية
سماعة بالمعنى المعروف بين الاصوليين انتهى اذ لم يعهد التعبير عن الاجماع الاصطلاحي باجماع الناس ومع

بكير
اداء ثم يوم
ادعى في المعتبر اجماع الناس بتخصيصه بما قبل الزوال
لأم
ظهور ذلك

الاخبار في غاية الكثرة في كون الغسل قبل الصلوة ولاجلها والسند معتبر او الموثق عنده حجة والقضاء ظاهر
تدارك لما فات على ما يظهر من الاخبار وحقيقة عند المتشرعة والحقيقة الشرعية ثابتة في مثله في زمان الصادقين
ومن بعدهما عليهم السلام فتأمل واما ما ذكره المصنف من ان الافضل لمن اراد التبكير ان يقدمه عليه فلان الظاهر انه لا يخرج
من المسجد الى ان ينقضي امر الصلوة ولرواية هشام عن الصادق عليه السلام ليتزين احدكم يوم الجمعة يغتسل ويتطيب ويسرح
لحيته ويلبس انظف ثيابه وليتهيأ للجمعة الحديث ومر استحباب التبكير الى المسجد في الجمعة لكن حسنة زرارة
اقوى دلالة وسندا ايضا مضافا الى انضمام اخبار اخر فلعله مانع من الخروج الى الغسل ان تحقق فيه فتأمل جدا
واما جواز تقديمه يوم الخميس لخائف عوز الماء فلما رواه الشيخ في المرسل عن الصادق عليه السلام انه قال لاصحابه انكم لتأتون
غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس للجمعة وما رواه هو والكليني والصدوق
عن ابني موسى بن جعفر عليه السلام قالا كنا مع ابي الحسن بالبادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم
الجمعة فان الماء غدا بها قليل فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وضعف الروايتين منجبر بالشهرة مع التسامح
في ادلة السنن ومقتضاهما عدم الماء او عوزه واما ما ذكر من قوله بل من خوف الفوات مطلقا كما قاله الشيخ و
وافقه الشهيدان ايضا كالمصنف فلعل المستند هو قول الشيخ ره بانضمام ما دل على ان من بلغه شيء من الثواب
على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه بانه يحمل القول المذكور ايضا او يحمل
انهم فهموا من الروايتين ان المناط هو فوت الغسل من غير مدخلية عوز الماء من باب تنقيح المناط والظاهر ان ليلة
الجمعة كيوم الخميس في جواز تقديم الغسل فيها اذا خيف عوز الماء او فقده لادعاء الشيخ الاجماع عليه ولو علم
من الغسل يوم الجمعة كل من قدم غسله عليه فالظاهر رجحان فعله لاطلاق الادلة مع العلة المذكورة في الاخبار
ومن فاته يوم الجمعة قضاه بعد الزوال الى الغروب فان لم يتمكن قضاه يوم السبت اما الاول فقد مر ما يدل
عليه واما الثاني فيدل عليهما ايضا موثقة ابن بكير عن الصادق عليه السلام انه سأله عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال
يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ويدل على خصوص الثاني مرسلة حريز عن الباقر عليه السلام
قال لا بد من غسل يوم الجمعة في السفر والحضر فمن نسي فليعد من الغد وفي الفقه الرضوي فان فاتك الغسل
يوم الجمعة قضيت يوم السبت او بعده من ايام الجمعة ومقتضى الروايتين الاوليين والاخيرة استحباب
القضاء لمطلق الفوت سواء كان من جهة النسيان او عذر آخر او عمدا كما افتى به الاكثر ومقتضى الثالثة
القضاء من جهة النسيان فهي دليل الصدوق وفي الفقه الحكم بالقول بالفضل حيث خصه بالنسيان او العذر مع
بالفوت
امكان

علام
فلكد لله

امكان حمل غيرها عليه لكونه اظهر افراد الفوت وما عليه الاكثر اولى للعموم وعدم مقاومة الثالثة لغيرها
سندا ودلالة ومن جهة العدد والكثرة في الفتوى سيما مع التسامح في ادلة السنن ويستفاد من مجموع الروايات
عدم استحباب القضاء ليلة السبت وان كانت اقرب الى وقت الاداء ولعله من جهة كونه من وظايف يوم الجمعة فيكون
وظيفة النهار وتجويز تقديمه ليلة الجمعة لكونه اقرب الى صلوة الجمعة وحصول جامع الغسل وهو الغرض فتأمل وما
قيل من الحاق ليلة السبت بيومه في القضاء فيه محل نظر ويستفاد من الفقه الرضوي استحباب القضاء في باقي
الايام ايضا ولا بأس به للتسامح واما ما رواه ذريح في الموثق كالصحيح عن الصادق عليه السلام في الرجل هل يقضي غسل الجمعة قال
لا فمحمول على نفي القضاء بعنوان الوجوب ويحتمل ان يكون المراد ان بعد خروج الجمعة او بعد الزوال ليس قضاء
قبيل ما ورد منهم عليهم السلام ان النافلة بمنزلة الهدية متى اتي بها قبلت فاذا فاته قبل الزوال اغتسل ما بينه وبين الليل
فان فاته اغتسل في السبت كما هو مضمون موثقة ابن بكير لا انه قضاء حقيقة فتأمل ثم اعلم ان من المستحبات
الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله الفا وفي غيره مائة مرة والاكثار من الصدقة والعمل الصالح واطراف الاهل
بشيء من الفاكهة واللحم حتى يفرحوا بالجمعة وكذا كل شيء مباح يصير سبب فرحهم وغير ذلك من المستحبات
في الادعية والصلوات على ما في المصباح وغيره من كتب الادعية ويكره فيه الحجامة وانشاد الشعر
قوله يحرم يوم اه حرمة البيع يوم الجمعة وقت النداء الى صلوة الجمعة على المأمور بالسعي بعنوان الوجوب
العيني اجماعي نقل الاجماع عليه غير واحد منهم العلامة في التذكرة وابن المفلح في شرح الشرايع ويدل عليه
الآية ايضا فان الامر بترك البيع نهي عن فعله وقوله ذلكم خير لكم وجه عدم التحريم هو الاصل واختصاص الحرمة
بالبيع وحرمة القياس عند الشيعة ومن هنا قال المحقق الاشبه بالمذهب لا ووجه التحريم العلة المنصوصة
وهو قوله تعالى ذلكم خير لكم فانه في مقام التعليل وقيل ولان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والسعي
مأمور به واجيب بمنع الاستلزام على ما حقق في الاصول وبانه يستلزم النهي عن المنافي خاصة لا مطلق
المعاوضة وفيه ان الفرق بين الاجماع والآية هو حرمة المنافي خاصة اما الآية فللعلة المذكورة ولان
الاطلاق ينصرف الى المتبادر والمتبادر هو خصوص المنافي واما الاجماع فلم يظهر منه العموم لعدم تبادر ازيد
من المنافي بل صرح بعضهم بان الحرام حرمة ما هو المنافي خاصة قال ابن المفلح في شرح الشرايع لو لم يمنع البيع
الاذان من السعي احتمل الجواز لعدم المنافاة والعدم لعموم المنع وهذا ينادي بعدم تحقق الاجماع عنده على
هذا القدر من العموم فقد عرفت حاله وربما قيل بان معنى البيع بحسب الاصل مطلق المعاوضة فيحمل الآية

ويدل عليه الرواية ايضا كما روي في الفقيه انه كان بالمدينة اذا اذن يوم الجمعة نادى مناد حرم البيع حرم البيع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي

لنقل

المعاوضات وفيه منع بل تكون المعنى بل المستفاد عرفا وشرعا غيره والاصل عدم التغير والنقل
سلمنا لكن حمل الاية على هذا المعنى من اين لو لم نقل بتقديم العرف عليه مع ان الشرع هنا على وفق العرف
بكلم وما النداء الذي يحرم به البيع هو النداء المشروع لصلوة الجمعة وسيجيء تحقيقه ولو كان بعيد الفرض الجمعة
بحيث لا يسمع النداء الا انه يعلم انه اذا اوقع البيع لا يدرك الجمعة او ظن ذلك يحرم عليه ايضا للعلة المذكورة
ولو كان احد المتبايعين مخاطبا بالجمعة دون الاخر يحرم على المخاطب جزما واما الاخر فقيل انه يكره عليه
وقيل انه يحرم عليه ايضا للنهي عن معاونة الاثم وهل يصح هذا البيع الحرام ام يبطل المشهور الاول لان النهي
في المعاملات لا يقتضي الفساد فيها وان كان لا يقتضي الفساد فيها الا ان الصحة فرع دليل عليها
لانها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي فلو لم يدل دليل على معاملة ولا يكون لها ما يقتضي الصحة يكون فاسدا
جزما فكيف اذا ورد النهي عنها ايضا قيل الدليل انه عقد صدر من اهله في محله فيجب الوفاء به لعموم ما
دل على وجوب الوفاء بالعقد اللازم وفيه ان وجوب الوفاء شرعا والواجب شرعا ان لا يكون ولا يتحقق الكله
من قبيل المتناقضات بحسب فهم العرف كونه داخلا في عموم اوفوا بالعقود محل التامل فان الاعانة في الاثم
حرام شرعا قطعا فكيف يوجب الشرع الوفاء به الا انه فلا يجوز له تركه اثم ومما ذكر ظهر انه ليس داخلا في
عموم احل الله البيع لان الحرام لا يمكن ان يكون حلالا عند الشيعة ولذا قالوا بعدم جواز
اجتماع الاحكام المتضادين في فعل واحد وان كانت من جهتين [illegible] فلا يصح جعله دليل الصحة
قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض وفيه انه استثناء [illegible] من النهي هو قوله تعالى لا تاكلوا والكلام
صريح في ان التجارة عن تراض حكمه لا نهي فيها اذا كان حلالا جزما فكيف يكون داخلا فيما لا نهي فيها
وقال لا يشهد دليل الصحة قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا [illegible] من الفقهاء الاستدلال به لتصحيح
البيع لان المفرد المحلى باللام يفيد العموم لا عموم فيه لغة واما بحسب العرف فان كانوا يفهمون العموم
الا انه بالقياس الى الافراد الشايعة وكون الحرام من جملة الافراد الشايعة في هذا الحديث محل نظر مع ان
المراد عموم البيع مع عموم البيع محل ما اشتهر مع ان هذا الاطلاق انما اتى به لافادة حكم اخر وهو كونهما
بالخيار الى الافتراق ولعل المراد البيع الصحيح بالخيار ما لم يفترقا الا ان يكون المراد كل بيع صحيح
بينهما فرق واضح ولعله لما ذكرنا قال بعض المحققين بان النهي هنا يرجع في الحقيقة الى خارج المعاملة
وهو قد انشا البيع والمحرمية عن صلوة الجمعة فلا مانع من الصحة اجماعا ونقل عن المبسوط والخلاف

يقتضي

ابن الجنيد ايضا القول بعدم الانعقاد ومال اليه المقدس الاردبيلي ره الا ان المنقول عن الشيخ انه قال ان النهي
الفساد واما المقدس فنظر والحاصل ذكرنا من ان المحرم شرعا لم يثبت من دليل صحته شرعا ويمكن ارجاع كلام الشيخ
ايضا اليه ولا بد من ملاحظة كلامه فتامله ما السفر فنقل عن التذكرة والمنتهى حكاية اجماع الشيعة
على حرمة انشاء السفر بعد زوال الشمس يوم الجمعة على من وجب عليه الجمعة بالوجوب العيني قبل ان يصليها
استدل عليها ايضا في التذكرة بقولهم من سافر من دار اقامته يوم الجمعة دعت عليه الملائكة لا يصحب في
سفره ولا يعان على حاجته فان الوعيد لا يترتب على المباح وبان ذمته مشغولة بالفرض والسفر مستلزم
للاخلال به فلا يكون سائغا ويتوجه على الاول انه لو تم لزم حرمة السفر يوم الجمعة مطلقا لا خصوص ما بعد الزوال
وكذا حرمته على كل مكلف لا خصوص من وجب عليه الجمعة الا ان يتوجه ما خرج بالاجماع وبقي الباقي لكنه موقوف
على ثبوت الاجماع ولم يثبت ومع ذلك تجويز التخصيص الى هذا الحد محل نظر واشكال واراد مخصوص بما بعد
الزوال قبل الجمعة من يوم الجمعة بعيد جدا لكن الحديث على ما نقله انما هو على طريقة المخالفين وفي المصباح نقل
هكذا اما يومن من سافر يوم الجمعة قبل الصلوة ان لا يحفظه الله تعالى في سفره ولا يخلفه في اهله ولا يرزقه من فضله
وفي النهج لا تسافر في يوم جمعة حتى تشهد الصلوة الا فاصلا في سبيل الله او في امر تعذر به فتم ويحل الثاني مبني
على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص وهو ثم كما حقق في محله واعترض عليه ايضا انه يلزم على هذا
من تحريم السفر عدم تحريمه وكل ما ادى وجوده الى عدمه فهو باطل اما الملازمة فلانه لا مقتضى لتحريم السفر الا
استلزامه لفوات الجمعة كما هو المفروض ومتى حرم السفر لم تسقط الجمعة لان سقوطها انما هو في السفر المباح
كما تقدم فلا يحرم السفر لانتفاء المقتضي اقول كاما ان يضاد فعل الجمعة او لا اما الاول وهو الغالب فحكم انه
بعد تحققه لا يمكن فعل الجمعة لوجود ضده فحرمة السفر انما هي من جهة فوت نفس الجمعة وعدم التمكن منها فقوله
ومتى حرم السفر لم تسقط الجمعة فيه ما فيه لانه غير متمكن منها فكيف تكون واجبة عليه وعلى فرض وجوبها
عليه مع عدم تمكنه منها بناء على ان التقصير منه فلا يمنع من التكاليف بها وان لم يمكن كما اختاره بعض فلا منافاة
في هذا الوجوب لان الحرام كان ترك الجمعة لا عدم وجوبها عليه والسفر كان ضد فعل الجمعة لا ضد الخطاب بها واما
الثاني وهو النادر فلا حرمة السفر لعدم الضدية اما اذا وقع قبل بلوغ حد الترخص وتمكن من فعلها واما اذا لم يتمكن
من الاتيان بها فلان مقتضى الادلة وجوب الاتيان بالجمعة متى تمكن منها وهو متمكن منها ولم يلزم عليه

اختيار خصوص ما يقع قبل حد الترخص لو لم يكن داخلا في عموم ما دل على ان المسافر يسقط عنه الجمعة من
جهة اجماع او استصحاب واما لو كان داخلا فيه يكون من جملة من وضع الله تعالى عنهم الجمعة ومن وضعها عنهم
سقطت عنهم فلا يكون مواخذا بتركها فلا يكون السفر ضدا للواجب عليه بل مسقطا اياه عنه وسيجيء
تمام الكلام في ذلك فنظر المستدل الى الفروض الغالبة والافراد الشايعة لا يحصنا بالضدية المذكورة وفي
استدلاله ايضا كما عرفت لكن يتوجه على استدلاله ما ذكرنا من عدم الاستلزام للنهي عن الضد مضافا الى
انه لو تم لم يكن الحرام مقصورا في السفر والبيع ولا خصوصية له بهما بل لا فرق بينهما وبين غيرهما من الاضداد
الخاصة فلا وجه لجعل الدليل لهما خاصة الا ان يكون المستدل يقول بحرمة الجميع من غير تفاوت بينهما وبين
غيرهما ولا خصوصية بهما وان لم يكن معروفا مشهورا بين الاصحاب ولا يمكننا ان نقول خرج ما خرج
بالاجماع وبقي الباقي لان ذلك لا يجري في الادلة العقلية وبدليل الاستلزام لان الامر بالشيء لو كان مستلزما
للنهي عن الضد الخاص فلا معنى للتخلف في موضع دون موضع بل لا يجري ذلك في غير العمومات من الادلة
اللفظية ووجهه ظاهر بل لا يجري في العمومات مطلقا بل لا بد من بقاء الاكثر وكون الباقي غير منحصر في
الافراد النادرة الى غير ذلك من الشروط ويمكن الاستدلال بالعلة المذكورة وهو قوله تعالى ذلكم خير لكم
ومقتضاها ايضا حرمة كل ما يجري فيه العلة المذكورة وظاهر ان عدم حرمة غير البيع والسفر ليس اجماعيا
لما عرفت سابقا ولا اجماعية من الفقهاء يقولون بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واعلم ان
الشهيد في الروض قال وكل من اشتغل ذمته بفريضة لا تتاتى منه في السفر او يحصل
لكن بنقصان يكون ذلك السفر حراما لا يترخص المسافر في القصر فيه وان كان الفريضة
تعلم الواجبات [illegible] كلام وسيجيء في محله فانتظر وهنا مباحث الاول لو كان السفر واجبا
كالحج او مضطرا اليه استثني التحريم فلعدم وجوب السعي الى الجمعة ح لا يشمل هذه الصورة
لما عرفت من ان اذا من كلمة الاهمال ولما ذكرنا من التنقيح مع عدم اجماع على وجوب السعي
الى الجمعة ح لو لم نقل الاجماع على عدمه بل الظاهر الاجماع عليه سيما بعد ملاحظة
ملاحظة ما مر من سقوط الجمعة بالمطر واحتراق الخبز وامثال ذلك الثاني لو كان بين
يدي المسافر جمعة اخرى يعلم ادراكها في محل الترخص فهل يكون السفر سائغا ام لا الى اخر

اختار

اختار في المدارك العدم محتجا بالعموم ولم يجد اذا لاية وقد عرفت حالها مع ان السعي
الى الجمعة غير متحقق بما ذكر اذ الجمعة الاخرى ايضا جمعة وامام واية التذكرة فقد عرفت
حالها مضافا الى ضعف السند مع ان السفر الذي ذكر فيها مطلق فينصرف الى الفروض
الشائعة فلعل الدعاء عليه لاجل ترك الفريضة اللازمة كما نبه عليه النهي الذي ذكره
في المصباح واين ما ذكرنا عن النهج واما ما رواه عن الحصين في الصحيح عن الصادق ع
انه قال اذا اردت الشخوص في يوم عيد فانفجر الصبح وانت بالبلد فلا تخرج
حتى تشهد ذلك العيد ثم قال واذا حرم السفر بعد الفجر في العيد حرم بعد زوال
الجمعة بطريق اولى فانما هو فرع كون العلة في المنع عن السفر هي المحرومية عن
الواجب فلا تقتضي المنع في المقام للتمكن من الواجب وعدم المحرومية منه واما
الاجماع الذي ذكره في التذكرة فلم يثبت عندنا بل القدر المجمع عليه والمتبادر
من عبارته وهو عدم جواز السفر المانع عن فعل الجمعة مع انه ره لا يعتمد على امثال هذه
الاجماعات المنقولة بخبر الواحد فضلا ان يحتج بعمومه الذي [illegible] بعيد مع انه
عادته ان يقول دعوى الاجماع في محل النزاع غير مسموع اذ بعض الاصحاب اختار الجواز
ح كما صرح به ثم قال واختار المحقق الشيخ علي في شرح القواعد لحصول الغرض وهو
فعل الجمعة بناء على ان السفر الطارئ على الوجوب لا يسقطه كما يجب الاتمام في الظهر
على من خرج بعد الزوال ثم ضعفه بالاطلاق والاخبار المتضمنة لسقوط الجمعة عن المسافر
وبطلان القياس مع ان الحق تعين القصر في صورة الخروج بعد الزوال كما سيجيء
لا يخفى ان ما دل على وجوب الجمعة من الاية والاخبار عام يشمل الجميع وخرج المسافر لا
الدالة على انها ليست واجبة عليه بل الله تعالى وضع عنه وضعها وان تمكن من فعلها ام لم يكن
من المخاطب بوجوب فعلها ام لا لان الخاص خارج عن الحكم العام [illegible] والاخير هو الحق
هو المحقق والمسلم وليس مثل النسخ فعلى هذا لو كان هذا المسافر خارجا في [illegible] فلا بد
فلا جرم لا يكون الجمعة واجبة عليه اه والله وضعها عنه مطلقا من دون اثم كما هو
مقتضى الاخبار وان قال بان ذلك مخالف للاجماع وغيره فمقتضى ذلك عدم

بشمول تلك الاخبار له فالمقتضي لوجوب الجمعة موجود والمانع مفقود فلم يتحقق دليل على
حرمة السفر بعد الزوال وكونه وجوبها عليه مستصحب حتى يثبت خلافه ولم يثبت لما عرفت
كما ان الظهر لو كانت واجبة عليه بالاتمام يكون وجوبها كذلك حتى يثبت خلافه وما
على القصر في خصوص المقام معارض بمثله واما العموم فلعل المقام خارج عنها
لان الخاص مقدم سيما اذا لم يكن من الافراد الشائعة للعام والظاهر ان نظر المحقق
الشيخ علي الى هذا لا الى القياس حاشاه عنه وان امكن النظر فيه وتوجيه كون المعين عليه
هو القصر كما ذكره كما سيجيء ان شاء الله في موضعه الثالث لو كان بعيدا عن الجمعة بفرسخين
فما دون فخرج مسافرا في صوب الجمعة قيل يجب عليه الحضور عينا وان صار في محل الترخص
لانه لولاه لحرم عليه السفر ولان من هذا شانه يجب عليه السعي قبل الزوال فيكون سبب
الوجوب سابقا على السفر ~~ولان من هذا شانه يجب عليه السعي~~ كما في الامام لو خرج قبل الزوال
واحتمل في الذكرى عدم كون هذا القدر محسوبا من المسافة لوجوب قطعه على كل تقدير
مراده ان الله تعالى امر بالسعي الى الجمعة في كل جمعة وكان يفعل كذلك وما كان يحاسب من جملة
السفر الشرعي اصلا وان كان مسافرا في العرف فاذا في كل جمعة كان يسافر هذا السفر بامر الله
وما كان يدعي انه مسافر السفر الشرعي بهذه الجمعة ادعه مثل الجمعات السابقة يجب عليه السعي الى الجمعة
لعموم ما دل عليه وبطريق عادته لا بد ان يسعى ويوصل ما لم يكن يثبت انه سفر شرعي فالسفر الشرعي
وما ثبت انه الذي في محله القصر ابتداء ثم ما زاد على ما امر به وما كان يسعى في بلده بعنوان الوجوب
لدرك الجمعة فلا يكون داخلا في السفر الذي وضع الجمعة عنه فتامل وسيجيء في المدارك
لكون وجوب السعي عام ومقدم على انشاء السفر ومستصحب حتى يثبت خلافه وهو الاسقاط
فان الاسقاط فرع الثبوت ومترتب عليه ولم يعلم السقوط بعد اذ على تقدير تسليم عموم
لشمل الفرض النادر يمكن ان يقال ان الخاص مقدم فتامل والاحتياط طريقه واضح والحيلة
لا محيص عنه في امثال المقام قوله ويكره الخ ادعى في الذكرى اجماع علمائنا عليه والخبر
هو الذي ذكرنا عن الذكرى ويدل عليه على الكراهة من جهة ضعف السند مع عدم الجبار
لما عرفت من انه ليس دليل على انّا على حرمة السفر بعد الزوال فلا يثبت به الحرمة مع احتمال

كونه

كونها لا ان الحرمة لا تثبت بالاحتمال الا انه يحصل منه شبهة ما والتجنب عن الشبهات مهما امكن مطلوب
شرعا على انه يمكن اخذ الاجماع يتقوى احتمال الحرمة فيحمل على الكراهة من جهة هذه القرينة وهي قابل الحمل
على الكراهة بعد وجود القرينة ومما ذكر ظهر التامل فيما ذكره المص من قوله ويحتمل الحرمة اه اذ كيف
يحتمل مع الاجماع الذي استند اليها الا ان يكون مسامحة منه او في كون المراد من الكراهة المعنى المصطلح
عليه الا ان عند الفقهاء فتم اعلم ان المشهور عند فقهائنا المسامحة في ادلة السنن بل في ادلة
الكراهة ايضا على ما نجد ومنشا المسامحة هو ما ذكرناه من ان المسند الضعيف وان لم يثبت الحكم
او الحرمة لعدم العلم ولا الظن المنتهي الى العلم والاصل برائة الذمة حتى يثبت التكاليف حتى تعلم وتثبت الا
ان التجنب عن الشبهات ترفع الضرر المحتمل مهما امكن ويتيسر مطلوب وكل الاحتياط العموم ادلتها
وايضا من خبر الفاسق ما اورد لم يثبت حكم شرعي بل وامرنا بالتثبت فيه الا انه من جهة انه يحتمل ان يكون صادقا
فيدخل في عموم ما دل على الاحتياط على الاحتراز عن الشبهات وما فيه ريبة ما او ضرر ما وايضا العقل
يحكم بدفع الضرر المحتمل ان ضرر كان باي احتمال يكون الا انه ينفاوت مراتبه شدة وضعفا بحسب الحسن
عنده واهتمامه في الدفع وورد في الشرع متابعة العقل سيما في امثال هذه الامور مع ان الحسن والقبح
عندنا عقليان والشرع كاشف عنه وموافق اياه وايضا ورد في غير واحد من الاخبار ان من بلغه شيء
من الثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث على ما بلغه كما
بلغه واما هذه العبارات فالسند منجبر بالشهرة بين الاصحاب مع ان منها حسن كالصحيح بل ومنها صحيح
على ما نقل وجعلوا هذا الثواب اعم من ان يذكر صريحا او التزاما بان ورد افعل او لا تفعل او مطلوب
شرعا واما الخلل مما يكون على استمالة ثواب التثبت شرعا ان يلتفت منه وقيل بان المستحب الشرعي ايضا حكم
شرعي متوقف على الثبوت من الشرع كسائر الاحكام واجاب عن الاخبار المذكورة بان المراد من بلغه
شيء من الثواب على عمل شرعي ثبت شرعيته فعمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث في
الثواب كما بلغه وفيه انه تقييد من غير دليل سيما مع ان الاصحاب فهموا على ما هو الظاهر منها فيتقوى
الظهور غاية القوة مع انك عرفت ان وجه المسامحة غير منحصر في هذه الاخبار واعترض
اخر على المستدل بها بان غاية ما يستفاد منها ان الله تعالى يعطي الثواب وليس هذا من الاستحباب
لانه رجحان الفعل مع تجويز الترك وهذا الاعتراض ايضا ليس بشيء لان الفعل اذا كان نوعا لو ابا من الشرع

فلذلك فانه ليس مساويا للترك بحيث لا يكون فيه رجحان على الترك كيف وبازائه الثواب الموعود من الشرع
فكيف لا يصلح هذا للرجحانية واي رجحان اولى منه في المستحبات بل الرجحان فيها مدار عليه والمعترض
اجاب ان هذه الاخبار وان دلت بظواهرها على قبول خبر ناقل المستحب اعم من ان يكون عادلا او فاسقا
الا ان الاية الشريفة تدل على عدم قبول خبر الفاسق وهو اعم من ان يكون في المستحبات او غيرها فالتعارض
بينهما ليس من باب الخاص والعام بل من باب العموم من وجه فكل منهما يصلح لان يكون مخصصا للاخر
فلا بد من جهة مخصصية احدهما من مرجح والرجحان في طرف الاية لقوة السند والمتن واتفاق الفتوى
والعمل وهذا الاعتراض ايضا ليس بشيء اذ يظهر بالتامل ان التعارض من باب العموم والخصوص المطلقين
لان المستفاد من الاية عدم قبول خبر الفاسق من جهة احتمال الكذب وعدم الوثوق بقوله لاحتمال الكذب
على ما يشير اليه التعليل المذكور فيها وهو قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة وظاهر من هذه الاخبار
ان الكذب غير مضر في نقل الثواب على عمل بانه نعم يعطي الثواب وان كان الحديث كذبا وايضا لو كان
قبول نقل الثواب مشروطا بكونه من العادل كغيره من الاحكام الشرعية فلعله لم يبق لهذه الاخبار فائدة
مع انك فهمت ان الفقهاء الى هو المقبولها بالاتفاق كما فصلنا وحسبك هذا فان قلت ما ذكرت لا يتم في
جميع موارد مسامحاتهم لان الاحتياط والتجنب عن الريبة والتحرز عن الضرر انما يكون فيما احتمل في
فكر الضرر مثل ان يرد بلفظ الامر او النهي واما لهما مما يدل على الضرر والخطر واما الاخبار
فالمتبادر منها انما اذا ذكر الثواب صريحا لا التزاما قلت الاحتياط كما يتحقق في دفع الضرر
كذا يتحقق في جلب المنفعة ولا تامل في تحققه بالنسبة الى الدينار بل الدرهم بل ما دون منهما بحسب العرف
والعقل وثواب الله اعظم من اعظم مراتب لا تحصى سيما والحسنات يذهبن السيئات بل من بذل الجهد في
ايجاد جميع ما هو مطلوب للمحبوب ولو بعنوان الاحتمال ويحصل انه اهل المحبوب بحسب هذا ابن بحيث ليس
مرتبة بحسب عرف العقلاء بل وبحسب الشرع ايضا ليس مثل مرتبة المقتصر على القدر اليقيني المعلوم كما ان
مرتبة من ارتكب المستحبات مع الواجبات ليس مثل مرتبة من اقتصر على الواجبات فان الاولى لاحتمال
ان يكون المحبوب يحبه ولا مانع يمنعه عنه ويجد في ايجاده وهو في غاية مرتبة من الاطاعة المرغب اللغوية
الشرعية حيث قال اتقوا الله واطيعوا الله والرسول وغير ذلك وهي من كونه الى التقوى والورع بلا شبهة وكذا في غاية مرتبة
من النصح للائمة وود ثاية وفي غاية مرتبة من المسارعة الى تحقيق مطالب الشرع ومقاصده وورد فيهم ما

بل من ارتكب ما يحبه على ملاحظة ان الله يحبه ويفعله من هذه الجهة والحسن لعله يصير حسنة ذو سبيلة الى التقرب
وجالبة للمحبة بلا شبهة وورد في تحصيل محبة الله ثم ما ورد وايضا ربما يتكئ من حيث انه نسب الى الله تعالى
انه احبه واستحسنه وهذا ايضا طريق اخرى للمسامحة ولعل ما ورد من ان من بلغه شيء من الثواب من الله
تعالى على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك يعطيه الله ثم من جهة انه عمل بما نسب الى الله تعالى ثم انه يعطيه الثواب
بكرمه وفضله وجوده واحسانه يقتضي اعطاء هذا الثواب وان لم يكن الحديث كما بلغه فيفهم من هذه الاخبار
ان اعطاء هذا الثواب محض كرمه وجوده من جهة انه نسب اليه فعمله المكلف طمعا فيه والتماسا اياه فلا تفاوت
ان يكون الثواب مذكورا صريحا او ضمنا والتزاما ولا خصوصية للصراحة فيما ذكرنا ولا اشتراط تحمل
النقل جنبة الامر ضليتة لما عرفت من ان الاعطاء بمحض الكرم والتفضل ولهذا فهم الفقهاء العموم
ايضا العموم من دون تامل منهم فيتقوى فهمهم العموم من هذه الجهة ايضا مع ان في لفظ الحديث ايضا ليس
ما يشير الى اعتبار القيد الصريح فتم جدا ومما ذكرنا ظهر السر في المسامحة وورد الشرع في خصوص المستحبات
فعلا وتركا دون غيرها من الاحكام والله هو العالم باحكامه ورسوله وحججه صلوات الله عليهم اجمعين
ومما ذكرنا ظهر حال الكراهة ايضا فتم جدا قوله يشترط في وجوب القصر الخ اعلم ان الاصل في الصلوة
الاتمام وانما القصر للسفر او الخوف وكل منها مستقل في العلية اما الاول فبالاجماع والاخبار واما
الثاني فهو المشهور بين الاصحاب وسيجيء تحقيقه والاية الشريفة مؤولة كما سيجيء وهذا السفر اعم من ان يكون
بالاصالة او بالتبع كسفر الزوجة والمملوك اتباعا للزوج والمولى وكذا الخادم والاسير والماسور
بامر الجائر للعموم والاطلاق وليس التابع من الافراد النادرة حتى يتوقف المطلق ينصرف الى النادر وايضا
المدار في الاعصار والامصار على ذلك وان التابعين كان حالهم حال المتبوعين في القصر يسلكون
سلوكهم فيه وايضا الرضا عليه السلام كان في سفره الى خراسان يقصر كما يظهر من رواية رجاء ابن ابي ضحاك المروية
في العيون المشتملة على احكام كثيرة كما يظهر وفوق الحق والصواب وكان مكرها في هذا السفر وايضا العلة
التي ذكرها الرضا عليه السلام لاجل القصر جارية فيه شاملة له ذكرها الفضل ابن شاذان في العلل التي سمعها منه
ونقلها الصدوق في الفقيه مع انه ذكر في اوله ما ذكره فيها في العيون والعلل ايضا انه قال ان الصلوة انما
قصرت في السفر لان الصلوة المفروضة اولا انما هي عشر ركعات والسبع انما زيدت فيما بعد فخفف الله عن وجل عن العبد

تلك الزيادة لموضع سفره وتعبه ونصبه واشتغاله بامر نفسه وظعنه واقامته لئلا يشتغل عما لا بد منه
من معيشته رحمة من الله تعالى وتعطفا الحديث بل اذا كان السفر بعنوان الطوع والرغبة بل وكان اشتهاء
والشوق تعمه بالعلة المذكورة فالذي يكون بعنوان عدم الطوع والرغبة بل يكون بالكره والنفرة يكون
القصر فيه بالعلة المذكورة بطريق اولى فان قلت التابع غير قاصد ويجيء ان قصد المسافة شرط قلت
هو قاصد بالضرورة كيف وهو يمشي ويحرك رجله الى صوب المنزل ويطوي المسافة واذا كان راكبا
فهو يركب ويميل مركوبه الى صوب المنزل ويحركه ويسوقه الى ان يطوي المسافة ويصل المقصد وينزل
فيه كالمتبوع غاية ما في الباب انه قصده بالتبع او الجاء او اضطرارا كالهارب من السبع والحية
والعدو اذا سلك في اثر بعض المسالك ويطوي المسافة وبالجملة الفعل الصادر من الفاعل المختار يكون بشعور
وارادة قطعا وان كان كارها الا ان يصدر عنه بغير شعور وارادة كالنائم والمغمى عليه وبالضرورة ليس فعل
التابع من هذا القبيل بل يحرك رجله او دابته ليمشي به وهو قصده وان كان تبعا او خوفا وكرها بل
اكثر الاسفار يكون كرها فان السفر قطعة من السقر وينافر العبد حتى فامر من الله او من سلطان او من ضيق
معاش او غير ذلك نعم ان لم يعرف التابع قصد متبوعه للمسافة او عرف انه قاصد لها الا انه لا يعرف ان يصحبه
ام لا لا يكون قاصدا للمسافة اصلا لا بالاصالة ولا بالتبع فيكون عليه الاتمام واما اذا عرف ان المتبوع
قاصد للمسافة وظن من قرائنه انه ايضا تابع له في المسافة يقصر لانه ايضا قاصد لها بالتبع ولكن

~~بان يرجع اليه عنه في اثناء المسافة ويخليه وان يسعب التخلية لا يذهب معه الا انه يتبا في باقي المسافة بل يتم~~
~~او يرجع بمجرد انه ايضا غير قاصد للمسافة فيكون عليه التمام لا بقاء المبادي من قصد المسافة الذي هو~~

شرط ان يكون بالاصالة والطوع والرغبة لانا نقول هذا الشرط ثبت بالاجماع من العلماء والاخبار
والفقهاء صرح بعضهم بانه لا بد من ذلك من كلام غيره ومعلوم المسلمين في الاعصار والامصار وقد عرفت
وعرفت ايضا فعل الرضا وغير ذلك والحجر ستعرف انه ايضا ظاهر في العموم ولو لم يكن ظاهرا فيه لم يكن ظاهرا
في اشتراط الخصوص كما ستعرف فيكون التابع داخلا في العموم ما والاطلاقات الدالة على وجوب القصر على
ما عرفت بل عرفت ما دل بعنوان الخصوص اذا عرفت هذا فاعلم ان القصر في السفر له شروط الاول المسافة
وهو اجماعي بين الشيعة ووافقهم العامة الا النادر منهم والاخبار متواترة وستعرف بعضها عند ذكر مقدارها

الشرط الثاني ان يكون المسافر قاصدا لها فلو قصد دون المسافة ثم قصد دونها لم يقصر ولو قطع
المسافة وكذا الهائم على وجهه غير قاصد لها وكذا طالب الآبق وان بلغ مسافات وهذا الشرط ايضا اجماعي ويدل عليه ان المسافة شرط
ومعتبر قطعا كما عرفت واعتبارها انما يتحقق باحد امرين اما قصدها ابتداء واما قطعها
والثاني غير معتبر اجماعا ويدل على عدم اعتباره الاخبار الآتية حيث ورد فيها الامر بالقصر والافطار
من ابتداء المسافة بعد بلوغ حد الترخص الى انتهائها ولا ريب ان صحة القصر والافطار من الابتداء
يتحقق قطعها اجمع فانه بداله في الاثناء تكون الصلوة المقصورة التي صلاها صحيحة لا يجب اعادتها
ولا قضاؤها كما سيجيء وكذا الحال لو مات في الاثناء او خرج عن التكليف يقتضي الاول ويدل عليه صحيحة صفوان
انه سأل الرضا عليه السلام عن رجل خرج وليس يريد السفر ثمانية فراسخ وانما خرج يريد ان يلحق صاحبه في بعض
الطريق فتمادى به السير الى الموضع الذي بلغه فقال لا يقصر ولا يفطر لانه خرج لا يريد السفر ثمانية فراسخ
على التمام من جهة انه لم يرد السفر اصلا لا اصالة ولا تبعا فلو بقي هذا المقدار فمفهومه انه اذا اراده في الجملة يكون له
القصر مع انك عرفت ان الاصل في المسافر القصر مطلقا خرج من لم يقصد المسافة لا اصالة ولا تبعا ويجيء
في الثالث استمرار ذلك القصد الى انتهاء المسافة فلو رجع عن قصده قبل بلوغها اتم من حين الرجوع
وكذا لو تردد في الذهاب والاياب واما ما مضى فيجيء حكمه ويدل على هذا الشرط صحيحة ابي ولاد عن الصادق عليه السلام
قال قلت له اني خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر ابن هبيرة فخرجت يوم ذلك اقصر الصلوة ثم بدا لي
الليل الرجوع الى الكوفة فلم ادر اصلي في رجوعي بتقصير ام بتمام فقال ان كنت سرت في يومك بريدا فكان
عليك حين رجعت ان تصلي بالتقصير لانك كنت مسافرا الى ان تصير الى منزلك وان كنت لم تسر بريدا
فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام وهذه الصحيحة وان تضمنت
الامر بقضاء الصلوة الواقعة قبل البداء الواقع قبل سير البريد مع ان هذا القضاء غير واجب على ما ستعرف فلا يكون
هذا الامر باقيا على حقيقته وظاهره الا انه غير مضر لان بعض الخبر اذا كان محمولا على خلاف الحقيقة والظاهر لا يصير منشأ
للوهن للباقي كما حقق في محله ورواية سليمان بن حفص المروزي قال قال الفقيه التقصير في اربعة فراسخ
فاذا خرج الرجل من منزله يريد اثني عشر ميلا وذلك اربعة فراسخ ثم بلغ فرسخين ونيته الرجوع او فرسخين
آخرين قصر وان رجع عما نوى عند ما بلغ فرسخين واراد المقام فعليه التمام وان كان قصر ثم رجع عن نيته

اعاد الصلوة وضعف السند منجبر بموافقة المشهور مع ان سليمان رجل فاضل شيعي حسب الظن كما في الرجال وما في
نقاته واما ما تضمنته الامر بالصلوة كما عرفت واما ما تضمنه كون ستة اميال والبريد فرسخين محمول على فراسخ
الخراسانية لان ثمانية الفراسخ منها فرسخين وربما كان فرسخ مر وكذلك او كان في ذلك الزمان كذلك ثم اعلم
ان استمرار النية الذي هو شرط معناه ان لا يرجع عن نيته كما قلنا لا انه لا بد ان يكون ناويا الى اخر المسافة
اذ لا يضر النوم في المسافة والعلم الحظور بالبال وكون الذهن مشغولا بامور اخر ولا فارغ البال بل في
المدارك ولا يقدح عروض الجنون في الاثناء وكذا الاغماء وذلك لان القدر الذي يقتضيه الاخبار وكلام
الاخيار هو ان لا يرجع عن قصده على حسب ما ذكرنا وعرفت ان مفتقر العموم ما القصر الا اذا رجع عن
النية والظاهر مفهوم التعليل العلة المذكورة في الخبر ايضا ذلك فتامل جيدا وقال في المدارك فلو منع من
السفر فكمنتظر الرفقة ولو كان قد صلى قصرا قبل الرجوع فالاظهر انه لا يعيد صلاته لانه صلى صلوة مامورا بها
فكانت مجزية قلت فهم الاجزاء انه قبل عروض الرجوع فلا شك في كون القصر هو الفرض عليه فيكون
بفعله ممتثلا لا محالة فيكون الامتثال مستصحبا حتى يثبت خلافه ولم يثبت لان ما دل على وجوب التمام الصورة
التي يعلم فيها الامتثال والخروج عن العهدة مضافا الى ان الاصل براءة الذمة ورواية حفص المروزي
حيث علم صحة السند لا يفي لاثبات الوجوب ولا انجبارها لاجماعهم بالنسبة الى القدر الذي وافق فتوى المشهور
لا ازيد وفرق بين كون عمل الاصحاب بنفس الرواية او كون الرواية موافقة لفتواهم فان الاول يجبر ضعف
سندها بخلاف الثاني كما حققت في الفوائد واما صحيحة ابي ولاد فلم يظهر قائل بمضمونها الا ان الشيخ يقول
بوجوب الاعادة مع بقاء الوقت لا القضاء ومع ذلك يعارضها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام في الرجل يخرج
مع القوم يريد فدخل عليه الوقت وقد خرج عن القرية على فرسخين فصلوا وانصرف بعضهم
في حاجة فلم يقض له الخروج ما يصنع بالصلوة التي كان صلاها ركعتين قال تمت صلاته ولا يعيد ومعلوم
انها ارجح من جهة مطابقة الاصول وفتوى المشهور ومع ذلك فالمشهور ان الاحوط الاتمام بل القضاء
وان كان الاظهر الاستحباب جمعا بين الاخبار وتسامحا في ادلة السنن وليس يعلم قوله وان لا يقطع اه
اقول هنا مقامات الاول ان كل واحد من هذه الامور موجبة للاتمام وعليه علماؤنا الكرام وورد به الاخبار
عن الائمة عليهم السلام اما ما ورد في الاقامة فهي كثيرة منها صحيحة معوية بن وهب عن الصادق عليه السلام قال اذا دخلت بلدا
فانويت المقام عشرة ايام فاتم الصلوة حين تقدم ومنها صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا دخلت ارضا

فايقنت ان لك بها عشرة ايام فاتم الصلوة وغيرها واما ما ورد في الوصول الى الوطن فاخبار ايضا منها رواية
اسماعيل بن الفضل قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر من ارض الى ارض وانما ينزل قراه وضيعته قال
اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة واذا كنت في غير ارضك فقصر وضعف السند منجبر بعمل الاصحاب
مع ان المسافر بعد الوصول الى وطنه لا يصدق عليه لفظ المسافر لا لغة ولا عرفا بل هو حاضر والقصر مشروط
بالسفر او الخوف وبانتفاء كل من هذين الامرين يجب الاتمام واما ما ورد في تردد ثلاثين يوما عليه في محل واحد
فاخبار ايضا منها ما رواه في صحيحة معوية بن وهب وان لم تدر ما مقامك بها تقول غدا اخرج او بعد غد فقصر ما بينك وبين
ان يمضي شهر فاذا تم لك شهر فاتم الصلوة ومنها قوله في حسنة ابي ايوب فان لم تدر ما مقامك بها تقول غدا او بعد غد فلتقصر ما بينك وبين
تمام الشهر الثاني ان كل واحد منها قاطع للسفر بمعنى انه لا بد بعده من انشاء السفر من سفر جديد اخر حتى يجوز له
التقصير وانه لو كان من اول المسافة ناويا للاقامة او الوصول الى الوطن في اثناء المسافة لا يقصر الى موضع
الاقامة والوطن وانقطاع السفر بالوصول الى الوطن او قصد الاقامة في اثنائهما وهو المعروف من الاصحاب
وفي المدارك لا خلاف بين الاصحاب في ذلك انتهى وحكم الثلثين يوما مترددا في محل واحد كذلك لما عرفت
الذي ذكرنا كما ذكره المصنف والدليل على جميع ما ذكرنا ما قدمنا من ان الاصل في الصلوة الاتمام ولا يجوز
العدول عنه الى التقصير الا بعد قيام دليل عليه ولم يتم لان الادلة الدالة على اشتراط المسافة للقصر ومقدار المسافة
والمشترطة من الاخبار وقصد تلك المسافة المشترطة باجمعها يقصر فيها وانتهائها حيث يقصر في بعضها ويتم في البعض
الاخر منها بعد البلوغ الى حد الترخص في القصر فاذا اقيم اقامة شرعية موجبة للاتمام او وصل الى وطنه الذي
يجب عليه الاتمام فيه في اثنائها لم يكن تلك المسافة المسافة المشترطة للقصر لانحصارها في خصوص المسافة
التي ذكرناها بل لا بد في المتقصر من انشاء سفر بالجملة ومسافة جديدة لا يتخلل بينها ما يتخلل في الاولى ولا
مخفي للقطع لا هذا وصحيحة زرارة عن الكاظم عليه السلام قال من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه التمام وهو بمنزلة
اهل مكة الحديث وصحيحة صفوان عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن عليه السلام عن اهل مكة اذا زاروا عليهم اتمام
الصلوة قال نعم والمقيم الى شهر بمنزلتهم وجه الدلالة عموم المنزلة من غير تخصيص وقد عرفت ان الحاضر
انما يقصر بعد انشاء السفر الشرعي واجتماع شرائطه وان من دخل وطنه يكون حاضرا لغة وعرفا وان السفر انما
هو بالخروج عن الوطن وان لا يكون حاضرا وينبه على ذلك ما ورد عنهم عليهم السلام من ان الاعراب لا يقصرون لان
منازلهم معهم وفي خبر الاخر لا يقصرون لان بيوتهم معهم فاذا كان مع الظعن والسير لا يقصرون من جهة

ان بيوتهم معهم ومنازلهم فاذا انشأ سفرا من حين خروجهم من بيوتهم فكيف اذا كانوا في حال علم الظعن
وعلم السفر والسير في بيوتهم ومنازلهم لا يكون كذلك فتأمل جدا ويدل عليه ايضا انه اذا تعلق الحكم بوجوب
الاتمام حتى الاقامة او الوصول الى البلد والكون في الوطن او تلبس بنوبا يكون الحكم بوجوب الاتمام
مستصحبا حتى يثبت خلافه ولا يثبت الا بالسفر بعد ذلك سفرا محكما شرعيا القصر ويدل عليه ايضا
صحيحة ابي ولاد الدالة على وجوب الاتمام على ناوي الاقامة الذي صلى صلاة واحدة بتمام حتى يخرج فان
الظاهر ان المراد من الخروج السفر الشرعي كما لا يخفى ويدل عليه ايضا معلقا الاخبار الواردة في وجوب الاتمام
بعد نية الاقامة وكذا الحال في الوطن وبعد تلبس نوبا فتامل جدا فانه يقال ان الاولى حصد الاقامة هو
الغرم عليها مع الوثوق بتحققها وبحالا يكون بحمالة قصد وارادة في الاقامة الا انه يعلم انه يقيم عشرة ايام واحد
اليقين داخل في القصد الاقامة الشرعي على مادل عليه بعض الصحاح مثل صحيحة زرارة فالقصد هنا اليقين اعم
من ان يكون بالاصالة او بالتبع الجا او اضطرارا ولما اذا حصل المظنة بانه يقيم عشرا من دون عزم
على الاقامة فربما لا يكون قصد الاقامة ويجي تتمة الكلام في ذلك انشاء الله تعالى الثانية لا خلاف بين الاصحاب
في ان العبرة في الشهر بالتلفيق مع حصول التردد في اول يوم منه سواء مضى وسطا او بعضا وانما
اختلفوا في اعتباره ايضا مع حصول التردد في اول يوم منه او ان الاعتبار بالهلال وان نقص عن التلفيق
فالاكثر على الثاني ولا اظن الاول الحلة على هذه المتقدمة حيث اشتملت على قدام فلتعد بالتلفيق
بيان ثم الحكم بحجة الاكثر اطلاق الصحيحة المتقدمة وفيه نظر من وجهين اما اولا فبان لفظ الشهر كالمجمل
ولفظ التلفيق في هذه كالمبين فيجب حمل المجمل على المبين لما تقرر في الاصول من وجوب حمل المجمل
على المبين بعد التقاوم ويتحصل هنا فتامل قوله وان لا يكون السفر عمله الخ لا خلاف بين الاصحاب
في اعتبار هذا الشرط بل هو مقطوع به في كلامهم وانما اختلفت عباراتهم في تأديته فقيل ان لا يكون سفره
زائدا على حضره وقيل الاولى ان لا يكون ممن يلزمه الاتمام سفرا وقيل ان لا يكون مكاريا ولا من سمي في
الاخبار ممن يجب عليهم الاتمام وقيل ان لا يكون السفر عمله كما فعله صاحب المدارك وتبعه المصنف ايضا
التعبير بهذه احوط واحوط منه ما فعله في الوافي من جعل كان بينه ومتى له معه لورود ذلك في الاخبار
ايضا بعنوان العلة المنصوصة كما ورد بذلك ايضا في الخبر والعلة المنصوصة حجة مضافا الى كثير ممن هو
وجد التعليق وموجبا نا في الاخبار فالمعتبر من هذا الشرط كون المكلف ممن لا يكون السفر

معاجوه نظرا الى المنصوصية خلوه عن شائبة اعتراض يرد على بخلاف تلك التعابير فانها مع عدم ... ومنها
مورد للاعتراض والنقض وفي ذكره ليس كثير فائدة مهم الاعتراض عن صاحب هذا او عكس دفع النقض والاعتراض
عنها بنحو من التوجيه بحيث يرجع حاصلها الى ما افاد المصنف بان مرادهم مما ذكروه في التعابير كون السفر عمله
المستند في المقام منها صحيحة زرارة عن الباقر ع اربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا او في حضر المكاري والكري
والراعي والاشتقان لانه عملهم وصحيحة يونس عن اسحاق ابن عمار قال سألته عن الملاحين والاعراب هل عليهم تقصير
قال بيوتهم معهم وما رواه في الكافي عن الصادق ع قال الاعراب لا يقصرون وذلك لان منازلهم معهم والسفن بمنزلة البيوت
ومنها صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع قال ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير ولا على المكارين ولا على الجمالين ومنها صحيحة
هشام ابن الحكم عن ابي عبد الله ع قال المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلاة ويصوم شهر رمضان وصحيحة
عبد الله بن المغيرة عن السكوني عن جعفر عن ابيه ع سبعة لا يقصرون الصلاة الجابي الذي يدور في جبايته والامير الذي يدور
في امارته والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق الى سوق والبدوي الذي يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر والرجل يطلب الصيد
يريد به لهو الدنيا والمحارب الذي يقطع السبيل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال اصحاب السفن يتمون الصلاة في سفينتهم
وبالجملة المستفاد من مجموع الاخبار ان من كان السفر عمله يجب عليه الاتمام كما ذهب اليه العلامة والشهيد ... لا
يكون سفره ... كما يظهر من كلام ... او من كان سفره اكثر من حضره كما يظهر من كلام المفيد والشيخ في النهاية ...
اذ لم نجد دليلا عليهما ولذا قال في المدارك انه اشتهر على السنة الفقهاء ان كثير السفر يجب عليه الاتمام والمراد به من كان السفر
عمله كالمكاري والجمال فان من هذا شانه يصدق عليه كثير السفر عرفا في ... سيما مع ما نقله عن ابن ادريس ان لفظ ... تحقق
الكثرة ... شم ذكر انه قال ان صاحب الصنعة من المكارين والملاحين يجب عليهم الاتمام بنفس خروجهم الى السفر
لان صنعتهم تقوم مقام تكرر من لا صنعة له ممن سفره اكثر من حضره ثم نقل عن العلامة انه استقرب في المختلف الاتمام
في ذي الصنعة وغيره ممن يجعل السفر عادته بالدفعة الثانية بعد ما نقل عن الشهيد انه قال الذي اراه ان كون السفر عملا
يتحصل بما يحصل عادة ... السفر الثاني الذي ... الرجوع في ذلك الى العرف وكذا في صدق اسم المكاري والجمال
والملاح والامير كما ذكره لان موضوعات الاحكام يرجع فيها الى اللغة في لسانها هذه الالفاظ لكن المتبادر من اطلاقها هو الافراد
الشائعة وليس منها من يكون السفر حال الصنعة سفره الاول والثاني سيما مع ما ورد في صحيحة هشام من التصديق بقوله
الذي يختلف وليس له مقام كما في رواية سند بن الربيع والمراد مقام عشرة ايام كما ستعرف ويجي تمام الكلام انشاء الله وقد عرفت

ايضا انه ورد ايضا العلة اخرى منصوصة في بعض الاخبار المعتبرة وهي ان بيوتهم ومنازلهم معهم فهي ايضا معتبرة وحجة فلعله
والمصابيح ادخلها في العلة الاولى وجعلها اعم او انما لم يعتبر الثانية لعدم صحة سندها ورد فيه ولم يعتبر اعتباره
من موافقته لفتوى الاصحاب وغيره من الاخبار الاخر مع انه ذكر في اول الكتاب ما ذكر مع ان سند احدى الروايتين علي بن ابراهيم
محمد بن عيسى عن يونس عن اسحق بن عمار وعلي بن محمد بن عثمان عن يونس ثقة ومن اجتمعت العصابة وقدح بعض المحققين في سند الصا
السند لا يضر بعد الشهرة والحق ان اسحق بن عمار مشترك بين الثقة الجليل الامامي والفطحي ولا يبعد ان المطلق منصرف
الى الجليل ثم في سند الاخرى انه صحيح الى سليمان بن جعفر الجعفري وهو في غاية الوثاقة والجلالة فلعله لا يضر ارساله
مع ان نفس تلك العلة في غاية المتانة والوضوح بل الظ انهم ليس ابما مسافرين بل في بيوتهم حاضرين لانه معهم دائما
وبشملهم من يوم تركهم الى ان يعودوا فلو كان يجب عليهم القصر فيها من اول عمرهم الى اخره فيحتمل ان يكون عدم تعرضها
من جهة كونهم داخلين في الحاضرين ... ورد في علة السفر ما ذكرناه ولا يجري فيمن كان بيتهم ومنزلهم معه وهو معه
دائما فتامل جدا ثم اعلم انه نقل عن ابن ابي عقيل انه عمم وجوب القصر على كل مسافر ... باحد
والظاهر ان استثناء المكاري وغيره مما ذكرنا اجماعي في الجملة فهو خارج معلوم النسب ويظهر من امالي الصدوق
ذلك الاجماع ايضا اذ قال من دين الامامية الاقرار بان الذين يجب عليهم التمام في الصلاة والصوم في السفر
المكاري والكري والاشتقان وهو البريد والراعي والملاح لانه عملهم انتهى ولعل ابن ابي عقيل نظر
الى العمومات وخصوص ما رواه الشيخ بسنده عن اسحق بن عمار انه سأل الكاظم ع عن الذين يكرون الدواب
ويختلفون كل الايام اعليهم التقصير اذا كانوا في سفر قال نعم عن المكارين الذين يكرون
الدواب وقلت يختلفون كل الايام كلما جاءهم شي اختلفوا قال عليهم التقصير اذا سافروا او العموم
مخصص بما ذكرناه من الادلة وخصوص الرواية بها من حيث العدد والسند والفتاوى والاجماع
المذكور محمول على ما اذا سافروا الى غير ما يختلفون فيه اي السفر الذي ليس صنعتهم وعملهم مثل السفر الى الحج
او الزيارة لا ما هو الصنعة ويدل على ذلك صحيحة محمد بن جزك المروية في الفقيه والتهذيب قال
كتبت الى ابي الحسن الثالث ع ان لي جمالا ولي قوام عليها ولست اخرج فيها الا في طريق مكة لرغبتي في الحج
او في النذرة الى بعض المواضع فما يجب علي اذا خرجت معها ان اعمل ايجب التقصير في الصلاة
والصوم او التمام فوقع اذا كنت لا تلزمها ولا تخرج معها الا الى مكة فعليك تقصير وفطور والسند
مع ما عرفت من الصحة والعلو معتضد بفتوى المشايخ الثلثة ره وغيرهم من الفقهاء وشهرة

بعضهم مع ان في اول الكافي والفقيه ذكر ما ذكر ومع ذلك ربما كان المتبادر مما دل على وجوب الاتمام
سفر هو عليهم لا غير فيدخل الغير في العمومات الدالة على وجوب القصر فالحكم المذكور لا اعتبار عليه
عما صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع المكاري والجمال اذا جد بهما السير فليقصر او صحيحة الفضل بن عبد الملك
انه سأل الصادق ع عن المكارين الذين يختلفون فقال اذا جدوا السير فليقصروا وهما وان كانا صحيحين
الا ان عدم عمل الاصحاب بهما يوجب شذوذهما وورد منهم ع الامر بترك الشاذ والاصحاب ايضا متفقون على
ترك العمل وكيف يبقى وثوق والدليل على حجيته مثل ... فالتنوع كما
العدالة والفقاهة وامثالهما محاهم الائمة باعتباره في مقام ترجيح الاخبار وغيره انما يثبت لنا من
اقوال الفقهاء وطريقتهم لا الاصول فكل السند ونحوه الاشتهار بين الاصحاب فتامل جدا فلما ذكر ترك
العمل بظاهرهما اختلفوا في توجيههما فقال الشيخ الوجه فيهما ما ذكره الكليني ره من انهما محمولان على من يجعل
منزلا فيقصر في الطريق ويتم في المنزل واستشهد له بما رواه مرسلا ومرفوعا الى الصادق ع الجمال
الجمال والكاري اذا جد بهما السير فليقصرا فيما بين المنزلين ويتما في المنزل ولا دلالة فيها على جعل
المنزلين منزلا ولعلهما فهماه من لفظ جد السير فانه في الاكثر كذلك لان المنزل معتبر عندهم في
غالبا فاذا اراد سيرهم من المنزل الاول بواحد الى الثاني فتامل وحملها الشهيد على ما اذا سافر اسفل
غير صنعتهما بان يكون سيرهما متصلا كسفر الحج واستقربه في المدارك وفيه ان نفس الحكم قرينة لا
التوجيه واحتمل في الذكرى ان يكون المراد ان المكارين والجمال يتمون ما داموا يترددون في اقل
المسافة او مسافة غير مقصودة وفيه ان هذا راي ابن ابي عقيل والله اعلم حال المصنفا الى بعد الادلة من جد السير
وفي الروض حملهما على ما اذا قصد المسافة قبل تحقق الكثرة وهو بعيد ايضا والعلامة في المختلف حملهما على
ما اذا قاما عشرة ايام يعني انهما اذا سافرا بعد السفر السابق بان لا يقيما عشرة بينهما يقصر وهذا اقرب الى الحال
سيما بالنسبة الى الصحيحة الثانية فان لفظ السير فيها لو تبدل بلفظ الاختلاف او السفر يصير ظاهرا في ذلك كما لا يخفى على المتامل
والسفر والسير متقاربان غاية التقارب كما انه يكونان مترادفين في المفهوم مع انهما متحدين بحسب المصداق للسفر
والسير في المقام سفر قطعا كما هو الحال في الاختلاف وبالجملة اطلاق لفظ السير واراده الاختلاف بعد قوله يختلفون

والمادة معرفة حال الليس بذلك البعيد سيما بملاحظة ان الاخبار بعضها ورد بالامر بالاتمام مطلقا وبعضها بالتقصير كذلك وبعضها بالتفصيل بانه ان اقام عشرا قصر والا اتم فمن جمع بينهما جمع بينهم وكلام الاصحاب ايضا كما نعرف بل فهمته من ملاحظة بعض الاخبار وغيرها ان المعتبر في الاتمام هو كثرة السفر واكثريته وقلة المكث واقليته بحيث يكون في جنبه كانه مضمحل وعشرة العدد على ما يشعر به قولهم ع لان السفر عليهم الظاهر في الدوام والاستمرار وما في رواية السكوني من قولهم للعيني تجارة والمعدي جباية وسعيه في امارة الظاهرة في الاستمرار وما في قولهم كان بيوتهم معهم وشنارهم معهم الظاهر في ذلك وكذا قولهم ع يختلف وقولهم وليس له مقام في صحيح هشام ورواية السندي ونقله من صحيح ابن سنان ومن بيدهم ليس لا يبعد ان المراد بمقام عشرة ايام وفي صحيح زرارة ان يقصر قد يجب عليهم التمام الحديث ولعله ايضا اشارة الى الشرط المذكور والفقهاء اتفقوا على اعتبار الكثرة والاكثرية بل جعلوها المعيار الا القليل منهم والحق كلهم عدم تحقق اقامة عشرة على ما دل عليه رواية يونس وابن سنان وبعد ملاحظة جميع ما ذكر لعله لم يبق استبعاد في كون المراد من جد السير بعد قول الراوي يختلف هو ما ذكرنا من الشرط نظرا الى ان ليس له مقام بعد قولهم يختلف اوغيره مما ذكر مع ان اخبارهم يفسر بعضها بعضا فيكون المراد عدم اقامة عشرة كما هو الحال بالنسبة الى الاحاديث السابقة مع ان جد السير ليس له حد مضبوط معين جلي حتى يتساهل بحمله المعنى في وجوب القصر والصيام وصحة التمام والاقطار فانه في نفسه امر مقول بالتشكيك مع عدم ضبط في مقداره وعلم تعيين الاخر فلعله لما ذكر اعرض الفقهاء عن الفتوى بالصحيح بجعله او صار الى القصر واتفق كلهم في تاويله في كيفية التاويل قوله وان يكون جائزا هذا اعم من ان يكون واجبا كحج الاسلام او مندوبا كزيارة النبي صلى الله عليه وآله والائمة او مباحا كالتجارة المباحة او مكروها كسفر يوم الجمعة بعد طلوع الفجر قبل النداء وهذا الشرط ايضا اجماعي نقل الاجماع والعلامة وغيرهما وفي امالي الصدوق من دين الامامية الذي يجب الاقرار به ان صاحب الصيد اذا كان صيده للحرام بطلا يتم الصلوة وان كان لقوت عياله يقصر ويدل عليه الاخبار ايضا كصحيح عمار بن مروان عن الصادق ع انه من سافر قصر وافطر الا ان يكون سفره الى الصيد او في معصية لله تعالى او رسولا لمن يعصي الله عز وجل او طلب العدو او شحنا او سعاية او ضرر على مسلمين وروى في الكافي والشيخ بسندهما الى ابن بكير انه سال الصادق ع عن الرجل يتصيد اليوم واليومين والثلث ايقصر قال لا الا ان يشيع اخاه في الدين وان التصيد مسير باطل لا يقصر الصلوة فيه وفي الموثق كالصحيح عن عبيد بن زرارة انه سال الصادق ع عن الرجل يخرج الى الصيد ايقصر ام يتم قال يتم لانه ليس بمسير حق وفي كالصحيح عن حماد عن الصادق ع في قول الله عز وجل فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي باغي الصيد والعادي السارق ليس لهما ان يأكلا الميتة اذا اضطرا

اضطرا وليس لهما ان يقصرا الصلوة ومرسلة سماعة قال قال ومن سافر قصر الصلوة وافطر الا ان يكون رجلا مشيعا لسلطان جائر او خرج الى الصيد او الى قرية له يكون مسيرة يوم يبيت الى اهله والظاهر ان المذكور مجموع ذهابه اليها وعوده منها الى اهله ثمانية فراسخ وان القرية فيها منزل يستوطنه كما يجيء فينقطع سفره في اثناء المسافة بوصول القرية كما عرفت سابقا وكرواية ابي سعيد الخراساني قال دخل رجلان على الرضا ع فسالاه عن التقصير فقال لاحدهما وجب عليك التقصير لانك قصدتني وقال للآخر وجب عليك التمام لانك قصدت السلطان الى غير ذلك من الاخبار واطلاق النص والفتاوى يشمل من كان غاية سفره معصية كقاصد قطع الطريق وقاصد الشرب والاباق عن المولى وامثال ذلك ومن كان نفس سفره معصية كسالك الطريق المخوف والفار من الزحف والناشزة والعاق لوالديهما لكن قال في الروض ولعل هذه الافراد يقتضي المنع من ترخص كل تارك للواجب بسفره لاشتراكهما في العلة الموجبة لعدم الترخص اذ الغاية مباحة والفرض العصيان بسبب ترك الواجب فلا فرق بين استلزام سفر التجارة ترك صلوة جمعة ونحوها وبين استلزامه ترك غيرها كتعلم العلم الواجب عينا وكغاية بكل الامر في هذا الوجوب اقوى وهذا يقتضي عدم الترخص الا لاوحدي الناس لكن الموجود من النصوص لا يدل على هذا القسم ولا على مطلق العاصي وانما دل على السفر الذي غايته المعصية انتهى وفيه ان صحيح عمار بن مروان يشمل مطلق العاصي بسفره ولذا العلل المنصوصة المخبرة تتساوى الاصحاب واما ترك التعلم وامثاله فهو ظاهر حرام في نفسه من غير مدخلية السفر ثم لو كان بحيث لو لم يسافر لكان يأتي بالواجب من التعلم وغيره الا ان السفر مانع ثم لو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد لكان السفر ايضا حراما اذا كان ضد الواجب والمحقق في موضوع عدم الاقتضاء ثم اعلم ان مقتضى الاخبار والفتاوى ان المسافر للصيد لهوا يتم الصلوة الا ان ابن الجنيد فانه قال يتم الى ثلثة ايام وسند صحيح لابن محبوب عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن ع قال ليس على صاحب الصيد تقصير ثلثة ايام واذا جاوز الثلثة لزمه والصدوق نقل هذه الرواية في الفقيه فيظهر انه ايضا لا يرى باسا بالعمل بها وهو وان ذكر في اخرها ان زيادة وهي قوله يعني الصيد للفضول لكنه رواه روي معنا عليها متصلا بها ما يدل على المنع من التقصير اذا كان الصيد للفضول فحمل المطلق على المقيد وهو مشكل عليهما العلم المقاومة التي هي شرط كما حقق في محله ومع عدم المقاومة ان المطلق مفتي بعينه عند فقهائنا مع انه رواه في اماليه جعل ذلك من دين الامامية من دون تقييد مع ان الاخبار المطلقة كثيرة وسند بعضها اقوى مع الموافقة للقاعدة من اشتراط اباحة السفر فالرواية المقيدة لا يكون حجة

فكما حملها على التقية بناء على ان الشيخ يحقق ثلثة ايام تحقق مسافة القصر عندهم او يحمل على معهود بانه ان يكون في ذلك الوقت ما كان المتصيد لهوا يبلغ ازيد من ثلثة فتامل هذا حال الصيد لهوا واما الصيد لقوت العيال فيجب فيه التقصير بعد تحقق باقي الشرائط بالنص والوفاق وقد مر الاشارة الى الثاني واما النص فهو صحيح عمران القمي عن بعض اصحابنا عن الصادق ع عن الرجل يخرج الى الصيد مسيرة يوم او يومين او ثلثة يقصر او يتم فقال ان خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر وان خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة ورواها في الفقيه ايضا مع انه سعي مأذون فيه بل ربما مأمور به فساوى غيره من الاسفار واما اذا خرج له للتجارة فمقتضى القاعدة والعمومات وبالاتمام الصلوة رواية عمران المذكورة فان طلب الفضول ظاهر في طلب زيادة المال وقال الفاضل مولانا مراد في شرح الفضول انه هو الذي لا يتعلق به غرض به يتقرب الى الله تعالى سواء كان امرا دنيويا او اخرويا ورعاية يده جعله في مقابلة قوته وقوت العيال كما لا يخفى وبالجملة حمله على اللهو وكلاهما والبطر بعيد والظاهر هو حجة لكن يشكل ان في روايتهما اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت يقتضي المساواة بين الصوم والصلوة الا ان مقتضى العمومات عدم الصوم مع ان رواية عمران لا يقاوم العمومات المقتضية للقصر في الصلوة ايضا من جهة السند والعدد والفتاوى الا ان يقال انما مستند الاصحاب في فتويهم بالقصر اذا كان لقوته وقوت العيال على ما هو الظاهر فيحقق المقاومة فتامل واعلم ايضا ان المعصية كما تمنع من القصر ابتداء تمنع استدامة فلو قصدها ابتداء اتم ولو رجع عنه في اثناء السفر اعتبرت المسافة فلو قصرت اتم ولو قصد المعصية في اثناء السفر المباح رجع الى التمام ولو عاد الى الطاعة فهل يعتبر في رجوعه الى القصر كون الباقي مسافة ام لا اختار الاول العلامة في قواعده لبطلان المسافة الاولى بقصد المعصية فافتقر في عوده الى جديدة واختار الثاني في المنتهى والمحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى لان المانع من التقصير لم يكن سوى المعصية وقد زال واستحسنه في المدارك وفيه ان المسافة شرط قطعا فان كان المعصية سببا للبطلان فانقطاع السفر بها فالامر كما ذكر في القواعد والا فلا وجه لاعتبار المسافة في الصوم الاولى ايضا مع انه مسلم عنده وعند غيره واي فرق بينها وبين هذه الصورة مع ان ره جعل يجري دائما الصلوة والصوم في السفر قاطعا للسفر اذا وقع في اثنائه وقد عرفت وجهه فالاحتياط في امثال ما ذكر مما لا ينبغي ان يترك قوله وان يتوالاه في المدارك نسب الاول الى اكثر الاصحاب والثاني الى الشيخ في الخلاف والمرتضى واكثر المتأخرين والثالث الى ابن ادريس ونسب الى جماعة على ابن

بابويه

ابن بابويه انه ما اعتبر هذا الشرط اصلا بل قال واذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه ثم قال والمعتبر هو الاول لان فيه جمعا بين صحيح ابن مسلم عن الصادق ع رجل يريد السفر فيخرج متى يقصر قال اذا توارى من البيوت وصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه سال عن التقصير قال اذا كنت في الموضع الذي لا تسمع الاذان فقصر واذا قدمت من سفرك مثل ذلك وهذا الجمع اعني الاكتفاء بخفاء الاذان او الجدران اولى من الجمع بتقييد كل من الروايتين بالاخرى واعتبار خفائهما معا كما اختاره المتأخرون فانه بعيد جدا انتهى اقول الاختلاف في الحكم باعتبار الامرين مستبعد جدا بحسب الواقع ومع ذلك هو خلاف ظاهر الحديثين اذ يجب القصر ان اعتبرنا الاذان والاتمام ان اعتبرنا خفاء الجدران او بالعكس مع ان الظاهر من كل واحد من الخبرين وجوب الاتمام الى الحد المعين المذكور فيه والقصر بعده فاذا كان مسافة كل واحد منهما واحدة والمقصود منهما واحدا وامتدادا واحدا فلا معنى لما ذكر من الاكتفاء في جواز التقصير فان كل واحد من الامرين امارة على امر واحد وشيء معين محدد فالاظهر ان يكون منهاه شيئا واحدا ومقدارا مشخصا سواء اعتبرنا خفاء الاذان او خفاء الجدران لا يكون فرق بينهما نعم لما لم يكن المفهوم من كل واحد من الخبرين ذلك الامر الواحد المتحصل اعتبر ضمهما معا لتحصيل ذلك المتحصل وان كان المراد الوسط الذي ليس فيه افراط ولا تفريط فان الوسط ايضا لا يفيد ذلك ما لم يعتبر ضمهما معا فتامل ولو فرض حصول ذلك المتحصل من كل منهما على حدة ولا احتياج الى الغير ومعلوم ان الامر ليس كذلك بل الظاهر اضبط وادل عليه ومع ذلك لا اتحاد يتشخص الا ان المكلف عند شكه في وصوله حد الترخص يتم ولا يقصر استصحابا للحالة السابقة حتى يثبت خلافه وربما يثبت الخلاف بالظن ولا يثبت بالفرادى وبالجملة وجوب الاتمام مستصحب حتى يثبت خلافه ولا يثبت بما ذكر من التخيير سيما بملاحظة ما ذكرناه نعم يخفان معا بالاجماع والاخبار ويخفى احدهما الا الخلاف فان قلت المعصوم ع جوز لكل واحد من الراويين الاكتفاء بما رواه ولعله يكفي لمن جوز التقييد كذا ما ذكرت قلت اخبارنا كلها او جلها متعارضة والبناء على التخصيص والتقييد وغيرهما مع وجوب حمل المطلق عليه وما ذكرت وارد على الجميع فما هو جواب في غير المقام فما هو من المسلمات يكون جوابا في المقام وارتكاب التعيد بحمل ليس باول قارورة كسرت مع انك ايضا ارتكبت البعيد كما عرفت الا ان يكون المراد هو ما ذكرنا من اتحاد المسافة وانه يعين فيها كل واحد من الخفائين من دون تفاوت فيها وبهذا هو الظاهر الموافق لمدلول الصحيحين من علم غاية ايضا حجة الا ان يكون بين الامارتين تفاوت في الواقع وبعيد ذلك التفاوت ولعلم لذلك ارتكب التقييد من ارتكبه واجرى جهتهما معا لكن العلم بالتفاوت مشكل العلم معلومية المراد من المتواري على سبيل التحقيق والتعيين حيث لا يحتمل الزيادة والنقيصة

فيما به التفاوت في الاركان قبل الصوام

اصلا وكذا الكلام في طرف الاذان وان قلنا المراد الاذان المتوسط فان المتوسط متفاوت مع ذلك موضع الاذان
في البلد والقرية ايضا متفاوت عادة بحسب القرب والبعد وكذا ارتفاع موضع الاذان وانخفاضه وكذا حركات الهوا
وسكونه وتكلم الناس وسكوتهم وكذا الشتاء والصيف والليل والنهار تفاوتا بينا وبالجملة اسباب التفاوت مختلفة موجودة عادة بحيث
لا ينضبط على جهة التحقيق بل على جهة التخمين ايضا مع انه غير معتبر ولذا قلنا باعتبار رجحها ولعل المعصوم كل واحد
من الراويين واحدة من الاماريتين لتمكنه منها خاصة وعلمه اتحادهما في التمكن وعدم التمكن في التكاليف بل الظاهر علمه
بموضع لم يثبت الاتحاد بل يتبع الادلة ان المتمكن من حديث الخاص او المقيد او الدال عليه علم وجوبا
ورد الامر بحسب احدهما او غير ذلك من القرائن الدالة على المراد من حيث انه او حيث حاله ليس حال الفقير
لا الذي لم يتمكن منها وسلم ذلك والبناء كان على ذلك في الاعصار لا الاعصار كما قلنا الا ان الاكتفاء
المعصوم بامارة واحدة للراوي في غاية الوضوح في الاكتفاء وليس مثل الاكتفاء بالعام او المطلق واشباههما
للفهم العرفي بان المراد من العام المخصص والمطلق المقيد وقس على هذا كما حققته في الفوائد لان العام
مثلا ورد قبل وقت الحاجة والخاص عنده او كان العام حين الورود مخصصا فذهب المخصص من البين
والخاص الآخر كاشف عن المخصص لا انه هو لان المطلع على المطلع العام كان مكلفا بالعموم بظاهر الشرع
والمطلع على الخاص كان مكلفا بالمخصص كما هو الحال عند الفقهاء وكيف كان الاحتياط مما لا ينبغي ان يترك
في امثال المقام ويدل على ما نسب الى علي بن بابويه الاخبار المتضمنة للقصر في بريد او بريدين على الاطلاق و
امثال هذه الاخبار مثل ما ورد من اهل مكة اذا خرجوا الى عرفة كان عليهم التقصير الى غير ذلك من المطلقات
وما ورد عن الصادق عليه السلام بعنوان الارسال انه قال اذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه وما رواه الشيخ
بسنده عن غياث بن ابراهيم عن الصادق عن ابيه انه كان يقصر حتى يخرج من الكوفة في اول صلاة تحضره وجواب
ان المطلق يحمل على المقيد بعد التكافؤ ومستند المشهور صحيح ومفتى به عند الاصحاب الا واحدا منهم ونسبه
الى ابن الجنيد ايضا بل لا يظهر اجماع الفقهاء او لعله اجماع كذلك في مقام الاجمال والاجمال كما هو الحال عندنا فانا
كثيرا نعبر هكذا اذا كان غرضنا افادة امر فمستندها ايضا كذلك فلا يخلو عن قصور في الدلالة بحيث يقاوم
دلالة مستند القصر مع القصور في السند ايضا نعم المطلقات صحيح الا انه في غاية القصور من الدلالة
ومما يؤيد مستند المفطر الاستصحاب وعمومات الاتمام وما رواه في الفقيه بسنده عن العيص بن القاسم انه سأل عن
الرجل يخرج مسافرا قال اذا كان لا يصل قبل الليل فلا يقصر وان كان تجاوز الوقت فليقصر ولا يخفى ان المراد من الوقت
هو لا حد

حد الترخص وعند بابويه ايضا ما رواه الى الرسول صلى الله عليه وآله انه اذا سافر فرسخا قصر وكذا ما رواه ان امير المؤمنين
كان يفعل كذلك واما مستند ابن ادريس في اعتبار الاذان المتوسط فقد عرفت واما عدم اعتبار خفاء
الجدران فلان الجدران لا يخفى في مسير يوم او ان بيدا وانقص فرسخ او فرسخين او ان بيدا لكن يظهر من فرسخين
او انقص بقليل وليس هذا من خفاء الاذان ولذا وقع الاضطراب في تفسيره كما ستعرف قوله
ابن المفلح المراد بخفاء الاذان عدم التميز بين فصوله فلو سمعه ولم يتميز فصوله وجب القصر والمراد بخفاء الجدران
عدم التميز من البيوت وفيه انها وهو لا يتميز بعينه من البيوت وجب القصر والظاهر ما قاله اقول المبادر
وقوله لا يسمع الاذان هو عدم السماع على وجه يطلق انه اذان بل عدم السماع مطلق اذ لو سمع صوتا ويقال انه اذان
او يظن انه اذان لم يطلق دخوله في قوله لا يسمع الاذان الا ان يحصل الاذان بحيث يكون من افراده المتبادر والاتمام
حتى يثبت خلافه بل صورة التردد ايضا لا يخلو عن اشكال فتأمل ولعل حكمه كذلك من جهة ان خفاء الجدران
غير معتبر قطعا اذ لا يخفى في المسافر وان بعد فلا بد ان احمله على ما ذكر وقال في شرح اللمعة المعتبر صورة الجدار
والصوت لا الشبح والكلام انتهى وهو ظاهر في ان عبارته غير معتبر عند الكل مع ان الوارد في النص هو
التواري من الجدار لا التواري الجدار عن الا ان الاصحاب كلهم سوى عبارة اللمعة اعتبروا تواري الجدار
يمكن ان منشأه ان المكلف لا يعرف التواري غير الجدار الا البعض منهم على سبيل التخمين في بعض الاوقات
فكيف يجعله الشارع معيار الوجوب قصره واتمامه لهم باجمعهم مع ان التخمين خلاف الاصل وظاهر الحديث
والتواري من باب التفاعل ما ضعف فيه كون التفاعل من الطرفين وان كان فاعلا والآخر وان كان مفعولا كما
ان المفاعلة كذلك فيه كونها من الطرفين وان كان احدهما فاعلا والآخر مفعولا فالمراد من الصحيح ان اذا
توارى عن البيوت فلا جرم تكون البيوت ايضا متوارية فيتحقق المكلف لتواريها منه وليس المراد
الشبح قطعا واجماعا فبقي تواري الصورة فتأمل ويمكن ان يقال لو كان خفاء الصوت معتبرا لكان
يقول اذا لم يسمع صوت اهل البلد يقصر فالتعليق على الاذان دليل على اعتبار صورة الصوت وعدم
الصوت فيكون هذا شاهدا على الارادة المعنى الآخر اي من تواريه عن الجدران لما عرفت من انه لا بد من اتحاد
المسافة في الامارتين اذ خفاء شبح الشخص عن اهل البيوت لعله لا يناسب مسافة خفاء صورة الاذان
لا مجرد الصوت سيما وان يكون هذا على التخمين الذي كيف يطمئن النفس بانه خفي عن اهل البيوت سيما وان يكون
المراد من البيوت البيوت التي في منتهى البلد والقرية وخصوصا بعد عدم معلومية كون البيوت

على سطح البيوت وفوق الجبال او على الارض وعدم مضبوطية قدر الارتفاع والانخفاض وعدم ذلك مع عدم
مناسبة التخمين مع التحقيق والصورة مع الشبح فتأمل جدا ويمكن ان يكون ما ورد من ان ابتداء القصر اذا توارى
عن البيوت حكم ذلك يجب نفس الامر وبيان الحكم في اعتبار حد الترخص وهو انه متى لم يتوار عن الوطن
فهو بعد في الوطن واذا توارى عنه وغاب عنه دخل في حد الغيبة عن الاهل والوطن اذ عرفت ان القصر
لا يجب للحاضر بل يجب على المسافر الذي هو مقابل الحاضر وليس المراد ان المكلف يعرف حد الابتداء
لانه لا يعرف متى توارى عن البيوت انما يعرف تواري اهل البيوت فلا يكون هذه امارة اخرى لحد الترخص
بل الامارة منحصرة في خفاء الاذان كما قال به ابن ادريس فاذا اراد المكلف ان يعرف انه متى توارى عن البيوت
اعتبره بعدم سماعه الاذان المتوسط فهو المعرف للتواري والتواري علة ابتداء القصر وحد الترخص
ويمكن ان يستعلم ابتداء تواريه بان يلاحظ طرف بيوته فان كان يرى الشخص الذي يكون عند بيوته راكبا
او ماشيا لم يتوار بعد لان ذلك الشخص ايضا يراه كما انه يراه اذ لو كانا من مستوي الخلقة لكان رؤيتهما
دورية كما فصلنا وان لم ير شخصا عند بيوته ظهر ان اهل بيوته ايضا لا يرونه فالعبرة انما هي بمستوي
الخلقة فيكون هذا هو المراد من تواريه عن البيوت لا ما ذكره الفقهاء ولكن ظاهر كلام الفقهاء ايضا بالمرة سيما بعد
ملاحظة ما ذكرنا وكيف كان لا اشكال علينا بعد اعتبار خفاء الاذان والقول باتحاد مسافته مع مسافة
خفاء الجدران او خفائه عن اهل الجدران على ما هو الحق كما عرفت لا بالاعلام ولا القباب ولا الاسوار
ولا البساتين لان تخللها يكون بعض السنة وان كان يسكنها بعض السنة فالعبرة في سائر البيوت
السكنى والمنزل المرتفع والمنخفض لان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة الغالبة فيستوي بعض المتحرين في الاكتفاء
بالتواري عن المنخفضة كيف كان بناء الاطلاق الخفاء وعلى ما يكون طرف البلد ذلك الاعتبار ولذا لم يعتبر بالطرف
ولو لم يكن هناك لهم جدار تقدير الاعتبار بخفاء الاذان ولو لم يكن اذان تقدير الاعتبار بخفاء الجدران على النحو
الذي ذكرنا وعادة يعتقد ان سطح عام السمع والبصر يقلدهما ان امكن المعرفة بالتقدير والا في المعقول
على قول انه ان حصل له الوثوق به والا فليصل في موضع الاشتباه وان اخر الى الصلاة فيرجع في القصر
والاتمام مع احتمال الاقتصار على الاتمام الى ان يثبت عليه القصر استصحابا للحالة السابقة فتأمل جدا قوله لا
يجوز الاتمام ولا يجزي الا التقصير الخ عند علمائنا الشيعة على القصر عند تحقق شرائطه واجب وفريضة لانه رخصة كما هو
المعروف من العامة والدليل على ذلك بعد الاجماع الآية الشريفة بعد تفسيرها من اهل البيت عليهم السلام الذين هم ادرى
بما في البيت وعلل ذلك بعدالة الرسول صلى الله عليه وآله بالآية المتقدمة في الصحيح عن زرارة وابن مسلم انهما قالا للباقر عليه السلام ما تقول

في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله يقول اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة فصار
التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر فقالا انما قال ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فقال عليه السلام او ليس
قد قال عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا
ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لانه تعالى ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله كذلك التقصير شيء صنعه النبي صلى الله عليه وآله وذكره الله في كتابه
فقالا قلنا فمن صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا فقال ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن اعاده عليه
والصلوات كلها في السفر الفريضة ركعتان الا المغرب فانها ثلاث ليس فيها تقصير تركها رسول الله صلى الله عليه وآله في السفر والحضر
والسفر وقد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله الى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون اليها بريدان اربعة وعشرون ميلا
فقصر وافطر فصارت سنة وقد سمى رسول الله صلى الله عليه وآله قوما صاموا حين افطر العصاة قال فهم العصاة الى يوم القيامة وانا
لنعرف ابناءهم وابناء ابنائهم الى يومنا هذا والظاهر ان مراده ان رسول الله صلى الله عليه وآله صنعه بعنوان اللزوم كما يدل عليه ما ذكره
بعد ذلك بان الرسول سماهم العصاة وروى العامة عنه صلى الله عليه وآله انه قال ليس من البر الصيام في السفر وانه قال الصائم
في السفر كالمفطر في الحضر وروى مسلم في جمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله خرج من المدينة ومعه عشرة الاف على راس
ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فكان هو والمسلمون يصومون حتى بلغ الكديد فافطر وامر الناس بالافطار
وفيه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وآله خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فدعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس
اليه ثم شرب فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة اولئك العصاة وروى ايضا انه
قال ان الله عز وجل وضع عن عبادي شطر الصلاة في سفرهم وقال عمر في جواب الذي سأله بان قال ما لنا
نقصر وقد امنا يا رسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته واما الاخبار الدالة
على وجوب القصر والافطار من طرقنا ففي غاية التواتر بعض منها نذكر في تضاعيف مبحث القصر والاتمام و
يظهر منها عدم الاجزاء ايضا منها قوله في الصحيح المذكورة اعاد مع ان الاصل عدم الاجزاء عن المطلوب
المطلوب سواء وقع عمدا او سهوا او جهلا الا الجاهل بوجوب القصر فانه اذا صلى تماما جهلا بالحكم يكون صلاته
صحيحة مجزية للصحيحة المذكورة وبه قال معظم الاصحاب ونقل عن ابن الصلاح القول بالاعادة في الوقت ويدل عليه
صحيحة العيص بن القاسم عن الصادق عليه السلام انه سأله عن رجل صلى وهو مسافر فاتم قال ان كان في وقت فليعد وان
كان الوقت قد مضى فلا الا ان ترك الاستفصال في مقام السؤال مع قيام الاحتمال يفيد العموم لكن لا يخفى انه لا
يقاوم الصحيحة المذكورة لصراحتها في نفي وجوب الاعادة ومع ذلك معتضد بفتاوى المعظم الذي كادوا ان يكونوا
جميعا وعدم صراحة هذه الصحيحة مع عدم هذه الفتوى وغاية ما يمكن ان تحمل على صورة النسيان او الاستحباب

وحكى الشهيد في الذكرى عن السيد الرضي انه سأل اخاه المرتضى رضي الله عنه عن هذه المسئلة بان الاجماع منعقد على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا تكون مجزية فاجاب المرتضى ره بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور ولعل مراده ان عدم معذورية الجاهل هو الاصل والقاعدة الثابتة شرعا فلا مانع من ان يكون الشارع جعله معذورا في خصوص مقام فيكون معذورا بخصوصه بعد الثبوت من الشرع فان العام الشرعي ربما يخصص بلا مانع منه قطعا كما هو الحال في كثير من القواعد الشرعية ومنها هذه القاعدة بالقياس الى الجهر والاخفات ثم اعلم انه ورد في بعض الاخبار ان امرأة صلت المغرب في السفر ركعتين جهلا بالحكم فاجاب المعصوم بعدم الباس وعدم لزوم الاعادة والقضاء وحكم الاصحاب بشذوذه فلا يكون حجة ووجه الشذوذ مخالفته للاخبار المتواترة الدالة على ان المغرب ثلث ركعات مضافا الى فعل النبي صلى الله عليه وآله والائمة واجماع المسلمين بل كونه ضروريا ومقتضى ذلك عدم اجزاء الركعتين عنها الا ان يثبت من الشرع الاجزاء ولم يثبت بل ثبت خلافه من الاخبار الدالة على ان المغرب لا تقصر فيها اصلا ومطلقا مضافا الى الاجماع على ذلك واما الثاني فالمعروف وجوب الاعادة في الوقت خاصة وعرفت المستند وسبيل عليه ايضا صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام انه قال صليت الظهر اربع ركعات وانا في سفر فقال اعد والظاهر فعل ذلك سهوا لا جهلا لانه كان افقه فقهائنا اصحاب الصادق ولا يضر ترك الاستفصال في الحكم المذكور اذ في كثير من الصور يجب الاعادة مع صحيحة ابي بصير عنه عليه السلام انه سأله عن الرجل ينسى فيصلي في السفر اربع ركعات قال ان ذكر في ذلك اليوم فليعد وان لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا اعادة عليه والظاهر ان المراد من اليوم هو النهار لانه يطلق عليه كثيرا بل المتبادر منه ما يقابل الليل وبالجملة الظاهر انه لا اشكال اصلا سيما بعد ملاحظة الاخبار الاخر مضافا عن الفتوى وفيه تأمل فما اعترض على الرواية الاولى بعدم صراحتها في الناسي وعلى الثانية بالضعف لاشتراك ابي بصير بين الثقة والضعيف وباجمال متنها لان اليوم ان كان بياض النهار كان حكم الناسي فيه مهملا وان كان المراد النهار والليلة كان مضمونها مخالفا للمشهور ليس بشيء اذ ترك الاستفصال يفيد العموم والصراحة غير لازمة في مقام الاستدلال مع ان السؤال ظاهر في ارادة بل مستقيم كما عرفت وابو بصير مشترك بين ثقات اذ يحيى ابن القاسم ايضا ثقة كما حققناه في الرجال وروى عنه ابن الحارث على الظن كونه مكيا بابا بصير بل لعله مكي بابي بصير سليمان لكنه مجهول لم يضعف في الاسناد نادر الرواية ومثل هذا لا ينصرف اليه بالاطلاق لانصرافه الى الكامل والمشهور الخاص لا الذي لتباعدها عند الاطلاق وعلم مذكورية الناسي الاخر فيها اصلا لان ادلة الفقه غالبا اخص من المدعى مع تتم بعدم القول بالفصل او بحديث اواصل والكل هنا موجود اما الاولان فمعلوم من الاقوال والامثال واما الثالث فلان الناسي لم يات بالمامور به حينا وبقاء الوقت فالموقت الطالب على وجه فلا يكون

وان لم يكن اتما فاذا كان الوقت باقيا حال التذكر علم انه لم يات بما امر به فخوطب بالتكليف باقيا بالنسبة اليه وهو فيها واما اذا مضى الوقت فالعمومات الدالة على ان من فاتته الفريضة يجب عليه قضاؤها يقتضي وجوب القضاء ايضا الا ان يثبت من الشرع عدم الوجوب كما ثبت بما ذكرناه من الاخبار ومما ذكرنا ظهر ضعف القول بالاتمام والقضاء معا كما نسب على ابن بابويه والشيخ في المبسوط ومستندهما اعتقاد الزيادة في عدم الاتيان بالماموريه في الاتمام والقضاء للعمومات التي ذكرناها وقد عرفت الجواب وهو مقدم لصحته وكونه مفتى به ولا يصح الاستدلال بصحيحة زرارة وابن مسلم وصحيحة الحلبي بان الاتمام منها يشمل القضاء ايضا لمنع تبادره منها الاحتمال كون الاتمام مختصة بما في الوقت ومع تسليم عدم الاختصاص نقول الخاص مقدم وفي المدارك نقل عن الصدوق انه في المقنع انه قال بالاعادة ان ذكر في يومه وان مضى اليوم فلا اعادة وقال هو مخالف للمشهور في الظاهرين واما الناسي فان حمل اليوم على النهار كما هو الظاهر يكون حكمها مهملا وان حملنا عليه وعلى الليل الماخرة في العشاء فخالف المشهور وحيثما فطها الى اخرها قال وفيه ان عادة الصدوق في المقنع نقل متون الاخبار ومفتيا بها كما اعترف به في المدارك على رواية ابي بصير واحال ذكرنا هنا بناء على عدم القول بالفصل اليقيني الخ كما حاله في هذا الموضع وقال غيره الخ ثم اعلم انه اذا ذكر الحال في اثناء الصلوة وامكن العدول الى القصر يعدل اليه ويصح صلوته لان زيادة غير الركن سهوا لا يضر كما سنعرف وان لم يمكن العدول بان دخل في الركوع في الركعة الثالثة يستانف الصلوة وكذا الحال في صورة الجهل بان دخل في الركوع وعلم بالحال يستانف وان لم يدخل فيه سواء قرأ الحمد او التسبيح ام لا فلا يبعد ان يقول بهدم القيام ويتم الصلوة لان ركوع تمام الصلوة اربعا كان معذورا في المقام بطريق اولى ويحتمل عدم المعذورية وعدم صحة العدول بانه زاد في صلوته القيام وغيره عمدا جهلا والجاهل غير معذور ويكون بالاتيان بمهلة التكليف الا ان يستانف واعلم ايضا ان في هذه الاخبار دلالة واضحة على عدم خروج المصلي بمجرد التشهد والصلوة على النبي وآله كما توهم بعضهم بل الخروج منحصر في التسليم كما هو المشهور وسلطان في اصرح من الاخبار ويحيي اتمام التحقيق في ذلك قوله او كان في احد المواطن الاربعة اه ماذكره المشهور بين الاصحاب ان الصلوة تقصر ما لم ينو المقام عشرة ايام كغيرها الا ان الافضل ان ينوي المقام بها ليوقع صلوته تماما فيها لصحيحة علي ابن مهزيار ان ابي الصلوة كان رايا مشهورا عند فقهائنا اصحاب الائمة وعامة الخ مما يظهر من غيرها ايضا وفي الصحيح هكذا كتبت الى ابي جعفر الثاني ان الرواية قد اختلفت عن ابائك في الاتمام والتقصير في الحرمين فمنها ان يتم الصلوة ولو صلوة واحدة ومنها ان يقصر ما لم ينو مقام عشرة ولم ازل على الاتمام الى ان صدرنا في حجنا في عامنا هذا فان فقهاء اصحابنا اشاروا علي بالتقصير اذا كنت لا انوي المقام عشرة ايام فصرت الى التقصير وقد ضقت بذلك حتى اعرف رايك فكتب الي بخطه قد علمت يرحمك الله فضل الصلوة في الحرمين على غيرهما فانا احب لك اذا دخلتهما ان لا تقصر وتكثر فيهما من الصلوة فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة اني كتبت اليك بكذا واجبت بكذا فقال نعم فقلت فاي شيء تعني بالحرمين فقال مكة والمدينة

وصحيحة عثمان انه سأل ابا الحسن عليه السلام عن اتمام الصلوة والصيام في الحرمين فقال اتمها ولو صلوة واحدة وصحيحة ابراهيم ابن شيبة انه كتب الى الجواد عليه السلام يسأله عن اتمام الصلوة في الحرمين فكتب كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحب اكثار الصلوة في الحرمين فاكثر فيهما واتم وصحيحة صفوان الجمال انه سمع عن الصادق عليه السلام قال لي اذا دخلت مكة فاتم الصلوة يوم تدخل وصحيحة صفوان عن عمر ابن رياح انه قال لابي الحسن عليه السلام اقدم مكة اتم او اقصر قال اتم قال امر على المدينة فاتم الصلوة او اقصر قال اتم الى غير ذلك وبين ما دل على وجوب التقصير كصحيحة محمد ابن اسماعيل ابن بزيع انه سأل الرضا عليه السلام عن الصلوة بمكة والمدينة تقصير او تمام فقال تقصير ما لم تعزم على مقام عشرة ايام ورواية علي ابن حديد المتقدمة وغير ذلك من الاخبار وما يدل على التخيير كصحيحة علي ابن يقطين عن الكاظم عليه السلام في الصلوة بمكة فقال من شاء اتم ومن شاء قصر وليس بواجب الجمع اصلاك ملتفت للنفي ويغيره عدم القائل بالفصل ثم في الاربعة ويدل على التخيير في مسجد الكوفة وحائر الحسين ما رواه الشيخ عن محمد ابن احمد ابن يحيى بسنده الى حماد ابن عيسى والظاهر انه صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال من مخزون علم الله الاتمام في اربعة مواطن حرم الله وحرم رسوله وحرم امير المؤمنين وحرم الحسين ابن علي عليه السلام وغير ذلك من الاخبار مثل رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام تتم الصلوة في اربعة مواطن في المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وحرم الحسين عليه السلام ورواية حماد ابن عيسى ايضا عنه عليه السلام تتم الصلوة في اربعة مواطن المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وحرم الحسين ورواية عن كل واحد منهما في غيرها اصرح من الاخبار ما يفيد التخيير واستحباب التمام وان الاتمام من الامر المذخور ويظهر من صحيحة علي ابن مهزيار وغيرها ان هذا الاختلاف كان عن الائمة عليهم السلام معروفا والشيعة متحيرون فيه كونهم من اهل السهو لم يفهموا التخيير بل كانوا باقين على تحيرهم واضطرابهم وسألوا الائمة عن هذا الاختلاف ومنشأه فما اجابوا صلوات الله عليهم انه لا اصل له وان المعارض ليس حاله صدقا واظهروا كون المعارض حقا وما قالوا انه ان مرادنا من الاخبار المختلفة التخيير بل اجابوا بان مرادنا كان التقية ولا استبعاد من العامة روى معوية ابن وهب في الصحيح انه سال الصادق عليه السلام عن التقصير في الحرمين

في الحرمين والتمام فقال لا تتم حتى تجمع على مقام عشرة ايام فقلت ان اصحابنا رووا عنك انك امرتهم بالتمام فقال ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم ويخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد للصلوة فامرتهم بالتمام ومثل رواية علي ابن حديد وقد عرفتها وايضا صحيحة ابي ولاد التي هي الاصل لحكم المسلم الوفاقي وهو ان ناوي الاقامة عشرا ان صلى صلوة بتمام ثم بدا له يجب عليه الاتمام الى ان يسافر ولا يجب عليه التقصير على ما هي وارد في الاقامة في المدينة وهي احد المواطن الاربعة وحملها على ارادة غير تلك المدينة فاسد كما لا يخفى على المتامل وحملها على الكراهة صورة الاطلاق ايقاع الصلوة في غير المسجد ايضا فاسد لان المستفاد من الاخبار كلا او جلا كون الاتمام في مكة والمدينة لا لخصوص المسجدين وعلى تقدير الاختصاص لا شبهة في ان صلوتهم كانت في المسجد كلا او جلا والائمة كانوا في المسجدين يصلون في غيره وحملها على الفرض النادر باطل وترك الاستفصال في مقام الجواب عن السؤال مع قيام الاحتمال يفيد العموم سيما وان يكون الفرد هو الظاهر الافراد لو لم نقل بتعيين الارادة لان اهل المدينة يصلون في مسجد الرسول فما ظنك بالغرباء الذين في حال السفر يصلون الى ما هو بتحصيل فضيلة المسجد لان الصلوة فيه بالف صلوة في غيره وغير ذلك من الفضائل وحمل هذه الصحيحة على التخيير فاسد قطعا ولا يخفى بما احد من اهل المدينة واما مكة فقد عرفت الاخبار الدالة على وجوب القصر فيها بل تصريحهم بان امرهم بالتمام كان من جهة التقية مضافا الى ظهور ذلك من الخارج ايضا فان اعظم اسباب اختلاف الاخبار التقية يدل على ذلك الكثير العقل والنقل المتواتر وكل واحد من الحرمين مشهد عام لا يمكن ترك التقية فيه ومشاهد محسوس معلوم في الاعصار والامصار وان الاتمام موافق للتقية منها ويدل على ايضا وجوب القصر صحيحة ابن مسلم عن احدهما عليهم السلام في الرجل يدخل مكة من سفره وقد دخل وقت الصلوة قال يصلي ركعتين وفي الصحيح عن الحلبي ان الصادق عليه السلام قال ان اهل مكة اذا خرجوا حجاجا قصروا واذا زاروا البيوت ورجعوا الى منازلهم اتموا هذه كلها ادلة الصدوق مضافا الى العمومات والاصل وما ورد في علة القصر وحمل الاخبار الدالة على وجوب الاتمام على التخيير الخ لا انه عكس ولا يابى عن التكميل لكن الروايات الدالة على حتم القصر تابى عن ارادة التخيير وقد ذكرنا تلك الروايات مع ان الاتمام افضل من الواجب التخييري فكيف كانوا يامرون بالقصر ويمنعون من المطلقين فان اقصى مراتب الامر الطلب فكيف يجوز ان يكون الموضع راجحا والمطلوب مطلوبا سيما بمثل الطلب الوارد في تلك الاخبار الظاهرة بل الصريحة في عدم تجويز التمام اصلا ورأسا وايضا التخيير مع افضلية الاتمام هو عين مذهب اهل السنة بل لا يقولون بالقصر ويجعلونه شعار الرافضة كترك التكتف في الصلوة والصلوة على التربة الحسينية وامثالها والائمة كانوا يامرون الشيعة بالاتمام تقية والشيعة بناؤهم في الاعصار والامصار التقية في عدم اظهار القصد بل كانوا يظهرون الاتمام وبالجملة حمل الاخبار الكثيرة الصحيحة والمعتبرة الدالة على لزوم القصر القوية الدالة عليه على كون المراد

كما انا الآن ايضا كذلك كانت منها لعمرة او قتل او ترك زيارته بالمرة وسواها الائمة مع انه ورد فيهم ما ورد واشتهر في حكاية المتوكل ما اشتهر ونذي العامة في جملة الزيارة ويكرهون من الصلوة فيها ولا ايضا يقولون من الاكثار [illegible]

اصحابنا القصر مع الموجبة ما لا يمكن ان يرتكب وللاخبار الكثيرة الدالة على التخيير مثل ما رجا مع انه على مذهب اهل السنة كيف يحكم بالبقاء على ظواهرها بحيث يكون على مذهب العامة وان الحق والصواب والموافق للواقع مع ورود الاخبار المتواترة في ان ما وافق العامة هو التقية والرشد في خلافه ويجب ترك ما في صورة التعارض وان ما خالف العامة او لم يوافقهم هو الرشد والصواب بحيث لا يخفى وقد عرفت ان ما دل على وجوب القصر هو المخالف للعامة وكذا ما تضمن الامر بالتمام هو الموافق للعامة والملائم للتقية سيما مع تصريح الائمة بذلك كما عرفت وعرفت ان الموافق للاعتبار والطريقة المتداولة في الاعصار والامصار على انا نقول ما تضمن الامر بالاتمام يمكن ان يكون المراد ان يقصد الاقامة وهذا اقرب من حمل ما دل على لزوم القصر على التخيير ومن جملة ذلك بل في صحيح علي بن مهزيار المذكور ما يشير الى ذلك لانه في ذيلها على ما في التهذيب ان قال وبقي اذا انت من منى فقصر الصلوة فاذا انصرفت من عرفات الى منى وزرت البيت ورجعت الى منى فاتم الصلوة تلك الثلاثة ايام اذ لو كان التمام من جهة التخيير والافضلية لما كان للاتمام وجه بها وان تفرع على الاتمام في مكة لان الاتمام من جهة التخيير ليس من جهة قواطع السفر بل الاتمام بقصد الاقامة او الحضور قاطع كما عرفت وعرفت ايضا ان اهل منى اذا صعدوا الى منى لهم يتمون بعد ذلك وانا لم يصعدوا القصر بل مطلقا حتى يتحقق ذلك وايضا الواضح انه ما كذب اصحابه سيما وانه لكذبهم بالعلة التي ذكرها وهي ان الصلوة في الحرمين لها فضل اذ محض هذا كيف يصلح لتكذيب اصحابه او تغيير الحكم من وجوب القصر الى جوازه لان الفضيلة غير منحصرة ولم يعرف منشأ لا ولي ولا الظن ان صدق اصحابه والمنع المراد بالفضل الذي ذكرنا ولذا قال انه علة تحصل الصلوة فيهما فاحب للشأن لا لم تقصر اذ نظر من هذا التعليل ايضا ان الاتمام امر هو سبيك لا تحت اختيارك وانت تعلم فضل الصلوة فيهما فاحب للشأن تختاره واستحب الى نفر المقدس حقا ان احب ولو كان المراد هو التخيير الالهي لكان المناسب ان يقول حق مع تلك الرواية والفقها احتاطوا وحكموا بالتخيير مع الافضلية والشاذ مالك الاتمام دون حتم وايضا ما ورد في كثير من الاخبار من ان الاتمام فيهما من الامر المذخور سيما سبب المنع لاما ذكره المشهور على المتأمل وايضا ما ورد في بعض الاخبار من ان القصر يفعله الضعيف يناسب هذا لان الضعفة ليس لهم استطاعة الاقامة في قصد الاقامة وتحوا وليس معنا انهم ضعفاء في الدين اذ لا شك في ان من امرهم بالقصر في غاية الجلالة في الدين مثل ابن بزيع وابن وهب وهشام وغيرهم من الاعاظم نعم بعض الاخبار المتضمنة للامر بالاتمام ولو صلوة واحدة لا يناسب هذا او يناسب التقية ويمكن ان يكون المراد الاتمام بعد الاقامة واتمام الصلوة وان لم يتدارك الا صلوة واحدة المنافع فان اتمام الصلوة فيها امر مدخور وهذا ايضا اولى من توجيههم الامر بالقصر بكراهة القصر ولعله ما رواه الشيخ عن عبد الرحمن بن الحجاج انه قال الكاظم عليه السلام ان هشاما روى عنك انك امرته بالتمام في الحرمين وذلك لان

[illegible]

الوافي

من اجل الناس قال لا كنت انا ومن مضى من ابائي اذا وردنا مكة اتممنا الصلوة واستترنا من الناس قال في الوافي انما استترنا منهم ذلك لان تخصيص بعض البلاد دون بعض لم يكن معهودا بين الناس بل كان خلاف ما عليه فقهم وان يعدوا التخيير في السفر الا انهم لم يفرقوا بين البلاد في ذلك ولعلهم فكان مفهوما بينهم من مذهب اهل البيت لا التخيير لهم انتهى ولا يخفى فساد ما ذكره لان الناس لو كانوا يرون منهم بحيث لا يصلون الا انهم كانوا يقصرون في غير مكة ويتمون فيها من دون حصول اقامة وما كانوا يقصدون الاقامة في غيرها حتى يتحقق خلاف التقية بل المناسب للتقية كان الاتمام في اي مكان ومقام وعلم القصر اصلا ورأسا كما ذكرنا سابقا بل هو قطع مشاهد لان شعار العامة اختيار التمام وان كانوا يجوزون القصر على مرجوحية كما ان شعارهم في عدم التمتع وان كانوا يجوزون التمتع الى غير ذلك مما هو بلا فائدة الكثيرة ومنها التكتف والصلوة على طريق التقية وتخمير الاموات ومثلهم في ثنائه الجارية الى غير ذلك مما لا يحصى ولا يعد والشيعة في جميع ذلك يتقون بامر الائمة ايام عمرهم في خصوص المواضع وفيه منهم عليهم السلام ان ذلك لا يقبل منكم يعتبرون ان المخالفين وان كانوا يحللون ويرتكبون ما كانوا يفعلون الا ان ذلك لا يقبل منكم ويقتلونكم او يلعنونكم ان فعلتم وذلك ايضا مشاهد محسوس واهل البيت عليهم السلام وان كان لهم مذاهب معروفة عند العامة الا انهم كانوا بانفسهم يتقون ويامرون الشيعة بالتقية في ذلك وهذا ايضا معروف معلوم غير خفي نعم الباقر عليه السلام بخصوص من بين اهل البيت عليهم السلام قال ثلث لا اتقي فيهن احدا المسح على الخفين ومتعة الحج وشرب النبيذ ومع ذلك لم يقل للشيعة لا تتقوا فيها بل امروهم ايام بالتقية في هذه الثلاثة ايضا ووجوب التقصير خلاف مذهب العامة بلا شبهة واهل البيت عليهم السلام كانوا في هذا بخصوص يتقون ايضا ويامرون بالتقية ولا شبهة في جواز ترك التقية فيه ايضا وهذا ايضا شاهد على ان العامة لو كانوا يرضون بمذهب اهل البيت عليهم السلام لم يكن لهم انكار عليهم فلم يكن مانع من اظهار التخيير الذي هو على مذهب العامة في خصوص حرمين مثلا فلا وجه للاستتار قطعا وليس الاستتار الا لانه على العامة ما كانوا يتمذهبون بمذهب اهل البيت وكانوا ينكرون عليهم ولاجل ذلك كان ملازما اهل البيت التقية بلا شك ولا شبهة من بعض علماء اهل السنة في بعض مقامات خصوصية والا فتقيتهم من العوام منهم وبعض الخواص خصوصا السلطان وبعض القضاة منهم كان في غاية الشدة وايضا لا شك في ان الرواة اعلم منهم في خصوص القصر والاتمام في الحرمين كانت ومثلهم في غاية الاختلاف لاجل ذلك ووقعوا في الاختلاف والاضطراب حتى ان ورد منهم عليهم السلام ان امرنا بالكتمان لاجل الخوف من الناس كما عرفت مع ان هشاما لا شك في كونه في غاية الجلالة معتمدا عليهم لم يكن مكذبا عليهم وكيف وقد عرفت انهم عليهم السلام ذكروا لذلك تعمية ابن وهب التقية لجليل وهشام اجل منه واعظم والا ما ذكر المعصوم انه كاذب وما كذبه نعم ذكر ما ذكر واظهر ما اظهر كما انهم عليهم السلام كانوا يامرون بالاتمام في الحرمين بلا تامل ولم يكن في ذلك الا المصلحة دفعهم عليهم السلام الى ذلك واظهر وانما التقية ولعل تلك المصلحة كانت موجودة بالنسبة الى علي بن يقطين

[illegible]

وهو كان مثل سائر الرواة الاعاظم الذين امرهم بالاتمام واما هشام فانه كان مثل سائر الرواة الاعاظم الذين امروهم بالقصر في الحرمين ولم يرضوا لهم ان يتموا بل لجملة لا شبهة في ان شعار العامة الاتمام وان في الحرمين والقصر في الحرمين لو كان فلا شك في كونه حضا بعض الخواص والمقام مثل سائر المقامات التي صدر منهم عليهم السلام بانهم اوقعوا الاختلاف وانهم ابقى لهم وابقى للشيعة ومن امارات التقية معرفة الموافق للعامة عن المخالف لهم لا شك في الخلاف في طريقة الصدوق وشركائه من اصحاب الائمة اذ اعرفت ما ذكرنا فاعلم ان الظاهر من هذا الخبر ان المعصوم عليه السلام قال انا واباي كنا نتم في حال الاستتار من الناس ايضا فكيف كان امر هشام بالاتمام من اجل الناس فلعل مراده عليه السلام انهم كانوا يتمون بعد قصد الاقامة في مكة وهذا هو الظاهر اذ يبعد انهم كانوا لا يقيمون في مكة عشرة ايام حتى يكون اتمامهم بمجرد التخيير مع انهم عليهم السلام كانوا امروا بقصد الاقامة ثم الاتمام ونهوا عن الاتمام بغير قصد الاقامة واما ذكرهم ذلك فلان ترى المصلحة في ان يقول لعبد الرحمن ما قال لهشام وابن وهب ومحمد ابن اسماعيل ابن بزيع وغيرهم من الاعاظم الذين عرفت انهم عليهم السلام امروهم بالقصر ولم يقل شيئا من اخبارهم التوجه بل الظاهر والنهي ان الامر بالاتمام ايضا صدر منا الا انه كان لا لاجل كذا وكذا ويحتمل ان يكون قوله كنت في حالة استفهاما انكاريا او تقريرا او يكون مراده عليه السلام انا لست كنت انا وابائي اذا دخلنا مكة كنا نتم ونستتر من الناس انه ليس حالنا على الناس حتى لا يعرفوا انا كنا نقصر في السفر فيجب استترنا من الناس اسررنا انفسنا منهم لانهم استهجنوا الاتمام من الناس وهذا هو الموافق لما ذكره لهشام فنكون لهم صدق هشام لان هشام الاسن بالنسبة الى هذا الجليل الثقة مع ان عبد الرحمن كان من تلامذة هشام وكان في غاية الاخلاص له وهذا ايضا يؤيد ما ذكرناه مضافا الى ان هذه الرواية على هذا ايضا موافقة لصحيحة ابن وهب وغيرها مما دل على ان الامر بالتمام من اجل الناس ويؤيده الاعتبار وغيره مما اشرنا والحاصل انه لولا الشهرة بين الفقهاء ووفور الاخبار الظاهرة في مذهبهم لكان العمل بما قال الصدوق وشركاؤه متعينا متحتما ومع ذلك لا شك في ان الاحتياط اختيار القصر بل البراءة اليقينية منحصرة فيه لاتفاق الفقهاء على صحته واتفاق الاخبار عليه اذ ما لم يثبت من الاتمام فقد ظهر حاله وان المراد منه اما التخيير او التقية او بعد قصد الاقامة وان احد ما ذكر معتبر فيه قطعا واما نسب الى السيد وابن الجنيد فظاهره في غاية الضعف والسخافة والبطلان بالنظر الى الادلة مع عدم اختصاص بالمواطن الاربعة مع ان الاحتياط منه بالنسبة الى غير المواطن الاربعة لا اشكال فيه اصلا وما ورد من ان الاتمام في هذه الاربعة من مخزون علم الله اشارة الى حكاية التقية التي صرح بها وبما نقلنا عن الصدوق وستذكر وقوع الاختلاف في الاخبار الدالة على التمام والتخيير في ان جميع مكة والمدينة كذلك او خصوص مسجديهما فبعضها في غاية الظهور في الاول وبعضها في غاية الظهور في الثاني بحيث لا يمكن الجمع بينهما بجمع مقبول ولذا وقع الاختلاف

ولذا عدل المشهور السيد [illegible]

وكثير

وقع الاختلاف بين القائلين بالتخيير فاكثرهم على الاول منهم الشيخ وابن ادريس اختار الثاني ومستند الاولين اقوى سندا عددا ثم مستند الاخير من الاخبار القطعية عند ابن ادريس لانه لا يتمسك باخبار الظنية فتأمل واما مسجد الكوفة والحائر فقد وقع فيهما الاختلاف ايضا بحسب الاخبار والفتاوى فبعض الاخبار ورد بلفظ مسجد الكوفة والحائر وبعضها ورد بلفظ حرم امير المؤمنين عليه السلام وحرم الحسين عليه السلام وبعضها ورد بلفظ الكوفة وعند قبر الحسين عليه السلام وبعضها بلفظ مسجد الكوفة وحرم الحسين عليه السلام وبعضها ورد بلفظ مواطن المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وعند قبر الحسين عليه السلام واما الفتاوى فبعض الاصحاب اقتصر على مسجد الكوفة اخذا بالمتيقن ولم يتعرض لحرم الحسين عليه السلام وابن ادريس اقتصر على مسجد الكوفة وقال بالحائر والشيخ عمم الحكم في بلد الكوفة كما عمم في مكة والمدينة وحكي في الذكرى عن المحقق انه حكم في كتاب له في السفر بالتخيير في البلدان الاربعة حتى في حائر المقدس لورود الحديث بحرم الحسين عليه السلام وقدر باربعة فراسخ وخمسة فراسخ كما في بعض الاخبار من عند قبر الحسين عليه السلام بالقدر المذكور وتأمل في المدارك في ذلك بناء على ان الاطلاق اعم من الحقيقة ويمكن ان يقال على التقدير المجازية ايضا يتم ذلك لان الاعم لو لم يكن مرادا يكون المراد المشاركة في الحكم واقرب المجازات هو المشاركة في جميع الاحكام الا ما اخرجه الدليل كما في باب الطهارة وخطبة صلوة الجمعة ثم اختار هو الحائر موافقا لابن ادريس وغيره وذكر عن ابن ادريس ان الحائر ما دار سور المشهد والمسجد عليه قال لان ذلك هو الحائر حقيقة لان الحائر في لسان العرب الموضع المطمئن الذي يحار فيه الماء وذكر في الذكرى ان هذا الموضع حار الماء لما امر المتوكل باطلاقه على قبر الحسين عليه السلام ليعفيه فكان لا يبلغه انتهى وحيث عرفت ان البراءة اليقينية تحصل بالقصر وورد عنهم عليهم السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغير ذلك من الاخبار المتضمنة للامر بالتجنب عن الشبهة والاحتياط في الدين مهما امكن والاخذ بالثقة فلا حاجة لنا الى تحقيق المواضع الاربعة وما يؤيد الصدوق ان التخيير ان كان في الصلوة خاصة على ما يظهر من الاخبار وفتاوى الاخيار فان الظاهر ان المشهور لا يجوزون التخيير في الصوم بل يحكمون بوجوب الافطار تمسكا بمقتضى الادلة الدالة عليه السالمة عن المعارض ويعضد التأسيد ما في صحيحة ابن وهب اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وهذا الحديث من المسلمات في جميع مجهولة وبناء على هذه القاعدة مع ان تتبع تضاعيف احكام القصر والاتمام في الصلوة والصيام يكشف عن صحة هذه القاعدة

فروع الاول

فروع الاول صحح المعتبر بانه لا يجب التعرض لنية القصر والاتمام لصلوة هذه الاماكن وعلى التقديرين التشريع بالنية لا يتعين فلو نوى في مجوز العدول عن القصر الى الاتمام وبالعكس اذا امكن وهو حسن بل على تحقيق العدول يجوز بنية المذكورة بحقيق العدول لعموم الاخبار الدالة على التخيير وفاقا للشهيد وابي العباس الثاني الاظهر جواز الاتمام في هذه الاماكن على العقول سواء كانت الذمة مشغولة بواجب ونقل العلامة عن والده انه كان يمنع عن ذلك ولعله من

في الكافي

صحة قوله بالمضايقة في القضاء يجيء الكلام فيها الثالث لو ضاق الوقت عن اربع فالاظهر وجوب القصر فيها لتقع
الصلوة بتمامها في الوقت لعموم ما دل على لزوم ذلك وهذا احتمل في المدارك جواز الاتمام في العصر لعموم من ادرك ركعة من الوقت فقد *في وقتهما*
ادرك الصلوة وضعفه بان ذلك لا يقتضي تجويز تعمد اختيار الاقتصار تاخير الصلوة عن الوقت المعين لها
شرعا قلت ويؤيده ايضا ان ما دل على التخيير على تقدير تماميته لا يشمل هذه الصورة ثم نقل عن بعض الاصحاب
جواز الاتيان بالعصر تماما في اخر الوقت وقضاء الظهر لاختصاص العصر من اخر الوقت بمقدار ادائها قال
وهو ضعيف ثم ان الاول اقوى لا شبهة في فساده الرابع لو شك المصلي في هذه الاماكن بين الاثنين والاربع بعد اكمال
السجدتين يتشهد ويسلم ولا يجب عليه الاحتياط بل يستحب على القول باستحباب الاتمام واما لو شك بين الثلث *وعلى راي الصدوق تبطل م*
والاربع بنى على الاربع كذلك ووجب عليه الاحتياط قطعا اما بركعتين جالسا او ركعة قائما كما يجيء في حكم هذا الشك مطلقا
ولو شك بين الاثنين والثلث والاربع وجب عليه الاحتياط بركعة قائما او ركعتين جالسا ولا يجب الاحتياط بركعتين
قائما قبل الركعة قائما او بعدها نعم يستحب الاحتياط بركعتين ايضا الا ان وجوب تقديمها على الركعة قائما او ركعتين
جالسا لا يخلو عن اشكال لوجوبه واستحبابها وان كان الاظهر الوجوب بعد الاختيار فتامل هذا الخامس لو نوى الاقامة
وصلى فريضة بتمام ثم بدا له عدم الاقامة يجب عليه ان يصلي بتمام الى ان يخرج كما هو الحال في غير هذه الاماكن ولو بدا له في الاثناء
فان كان قبل الدخول في الثالثة يتشهد ويسلم ويقصر وجوبا على قول الصدوق ووجوبا على قول المشهور ويستحب
الاتمام على قولهم ولا يضر هذا لمنافاة الوجوب الاتمام عليه بعد ذلك واما لو دخل في الثالثة او الرابعة فالاظهر وجوب
هدم هذه الصلوة والاعادة على قول الصدوق كما سيعرف ان شاء الله واما على القول المشهور فالاظهر وجوب الاتمام
عليه للنهي عن ابطال الصلوة من دون ضرورة وحاجة كما سيعرف ولا يضر هذا لمنافاة الوجوب الاتمام عليه بعد ذلك لعموم
ما دل على وجوب القصر والاستحقاق وعدم شمول ما دل على ان من صلى صلوة فريضة بتمام حال قصد الاقامة يجب عليه الاتمام *تخيرا*
بعد ذلك ووجهه ظاهر لا يخفى السادس الحق ابن الجنيد والمرتضى بهذه الاماكن جميع مشاهد الائمة وانت تعلم ان
ابن الجنيد لا يبالي من جهة قوله بالقياس حتى ما كان قائلا به الا انه رجع عنه قيل ويرجع عن هذا الحكم ايضا و
السيد فقوله بذلك في غاية الندرة لانه ما كان قائلا بحجية القياس المنصوص العلة مع كونه حجة فكيف غيره مضافا
الى انهما قالا بوجوب الاتمام بما ذكرنا فهذا ايضا تعجب لان الاخبار الدالة على وجوب القصر او التخيير جميعا او لا بين
بلغ حد التواتر بل عرفت ان معمولا بهم بعضها مجمع عليه بين الاصحاب مع ان ما دل على الوجوب بالنسبة اليها هو الاخبار
في غاية الضعف عن الدلالة والعدد من جهة موافقة التقية وعدم قول احد بظاهره فلعل مراده ما ارادوا ولعل كتابه *من جهة*
عندنا حتى نتامل فيه وكذا الحال في ابن الجنيد بل يجد سامنا يظهر منها اطلاق الاخبار المتواترة والاصول والقاعدة و…

النيم

الشيعة بل المسلمين في الاعصار والامصار السابع اذا اتم الصلوة استحب الاتيان بنوافل الظهرين …
الاخبار من قولهم ع واكثر الصلوة وتقربها من الاتمام على فضيلة الصلوة وعموم ما دل على الاتيان بالنوافل *في عموم ما دل على الاسقاط م*
وعدم ظهور دخول الاماكن الاربعة فيه لان مقتضاه ان الصلوة ركعتين ليس قبلها ولا بعدها شيء وفيما
يكون المستحب اربع ركعات على قولهم ويشير عليه ايضا ما ورد في بعض الاخبار المانعة عن النافلة من قولهم ع
لو صلحت النافلة لتمت الفريضة بل يحتمل على تقدير اختيار القصر ايضا ان لا يكون مانع من النافلة كما ان المكلف
يمكنه ان يختار اصل الفرايض قصرا او اخرى منها تماما وهكذا بحصول ما مع النافع في ادلة السنن فتامل هذا الثامن *في غيرها احتمل م*
اذا فاتت الفريضة في هذه الاماكن تخير في القضاء ايضا لو كان سفرا ولو كان قضاء التخيير لعموم قولهم ع من فاتته فريضة *في غاية ر*
فليقضها كما فاتته واحتمل تعين القصر لعموما وكون شمول ذلك العموم للمقام عن وجه بما كما لا يخفى على المتامل
وكيف كان هو احوط البتة التاسع الموضع الذي يتحدد في دخوله في هذه الاماكن ولم يثبت الدخول والخروج فيتعين
فيه القصر لما عرفت ولو حصل بالدخول ظن هل يكفي نحوا من الاتمام فيه وان لم يكن في اعتباره دليل شرعي مثل ان
يحصل ظن بان الحاير مجموع ما احاط به سور المشهد على حسب ما مر لان البناء في الموضوعات على الظن اولا
لان اعتبار الظن يكون انما هو للمجتهد بعد عجزه عن اليقين وما هو اقوى كما هو بين ومبين وسلم العامة *وان كان م*
من لا مجتهد ما يقلد لا يجوز له الاتمام مطلقا مع القول بكونه افضل او كونه واجب لما عرفت في اول الكتاب وفي
مسئلة صلوة الجمعة وهل يجوز له الاقتصار على القصر بناء على ان صحة اجماعية وما نسب الى السيد وابن الجنيد في
غاية ظهور الفساد بان القاضي يجزم ان الصلوة في البقيع او طوس … وامثالهما قصر … والبناء عليه في الاعصار
والامصار عند جميع المسلمين على ما اطلع عليه او يجب عليه الاتمام مع القصر من باب المقدمة لتحصيل براءة الذمة
الاحوط الثاني وان كان الاقوى هو الاول ان كان بالنحو الذي ذكرنا واما المجتهد المتوقف فيتعين عليه اختيار
القصر لاعتقاده براءة ذمته فيه من دون حاجة الى الجمع بل ليس احتياطا ايضا لما عرفت واما المجتهد الظان بصحة التخيير
واولوية الاتمام فاختياره للقصر احوط جزما واولى البتة ثم اولى من جهة شدة الشبهة كما عرفت بل مر فيها ان مع تحقق
الشبهات يشكل الاقتصار على الاتمام ويتعين الجمع عن عهدة التكليف في اختيار القصر بجامع ظهور ان ظن
المجتهد حجة في مقام العجز عن اليقين كما مر من المسلمات عند المجتهدين فاذا كان يفعل القصر يتيقن براءة ذمته
وخروجه عن عهدة التكليف على ان اختيار الاتمام فانه يحتمل ان يكون بعد ما اتى بالمطلوب وان كان الظن عنده
انه اتى به وايضا الطلوع من اليقين وتحقيق الحال من في بحث صلوة الجمعة واشد مما ذكر يجب الاشكال الواقع
بالاتمام في غير المسجدين الحرامين من مواضع مكة والمدينة واسلم من هذا الاشكال الاقتصار بالاتمام في الموضع

الذي لا يعيد به انه داخل في الحاير واسلم من هذا الاشكال الاقتصار على الاتمام في بيت كونه او في مسجد الكوفة *قوله*
مساجدها من مشاهدها قوله المسافة المعتبرة اه قد عرفت ان القصر لا يحول الا الخوف او السفر والخوف يجيء و
اما السفر فلا يتحقق في الشرع الا بقصد … معناه ان يطوي مسافة تعنون امتداد ذهابا الا بالذهاب والبعد عن الوطن
فلا بد من قيدين احدهما الابتعاد عن الوطن فلو كان يطوي المسافة ويمشي ويسير في البلد الذي وطنه لا
يكون مسافرا وان كان يمشي كثيرا ويعود دائما والثاني ان يكون الامتداد الذهابي عن الوطن بعنوان يجيء *او يريد صوله كثيرا*
مسافة معتد بها فلو كان يبعد عن الوطن بقليل لا يسمى مسافرا فاذا عرفت اعتبار القيدين فاعلم ان المسافة *ويرجع م*
المعتبرة في وجوب القصر والافطار هي ثمانية فراسخ او بياض يوم بالاجماع والاخبار ومسافتها واحدة كما يظهر
منهما واما الامتداد الذهابي فلا بد ان يكون ثمانية فراسخ ايضا عند بعض الفقهاء على ما هو ببالي وان لا يجوز
القصر في الاربعة مطلقا واما المشهور فقد جعلوا ذلك اعم من الذهابي فيكون الامتداد واحدا او اربعة ذهابا
واربعة ايابية فيكون امتدادين ولا يجوز احد امتدادا ذهابيا عن الوطن اقل من الاربعة الا ما سيذكر عن العلامة
وتضعيفه فكان كون المسافة ثمانية لوجوب القصر وفاقي كما ان كون الذهاب عن الوطن لا يكون اقل من الاربعة
لمطلق القصر وفاقي ايضا وما سنذكر عن العلامة وجهه كما سيعرف ولم يشترط احد من الفقهاء في طي المسافة الثمانية
الذهابية كيفية وخصوصية ومشينا بل بالاي نحو يطوي ويمشي اي قدر من الزمان يقع يكفي بشرط ان لا يقطعه باحد
القواطع التي ذكرها المصنف فلو كان طي الثمانية في ظرف عشرة ايام وازيد يكفي بشرط ان لا يخرج عن اسم المسافة
والسفر عرفا واما الاربعة الذهابية والايابية التي تعتبر ثمانية بالانضمام فالمشهور بين المتاخرين انه يشترط في
القصر والافطار قصدهما معا في يوم واحد بمعنى ان المسافر في ابتداء سفره لا بد ان يكون قصده الرجوع *عند قصده المسافة*
ليومه فلو لم يقصد ذلك لا يجوز له القصر ووافقهم السيد وابن ادريس وابن البراج والظاهر العلامة من الشيخ في … ره
وبياض وقيل بالقول الليلة في … ذلك عن الاخبار والاظهر هكذا اذا قصد الرجوع ليومه او ليلته
يقصر والا فلا ووافقه الشهيد وابن المفلح وقال الصدوق في امالي من دين الامامية الاقرار بان حد السفر الذي يجب
فيه القصر في الصلوة والافطار في الصوم ثمانية فراسخ فان كان سفره اربعة فراسخ ولم يرد الرجوع من يومه
فهو بالخيار ان شاء اتم وان شاء قصر وان اراد الرجوع من يومه فالقصر عليه واجب ويظهر من هذا ان الفتوى
بما ذكره كان مشهورا بين القدماء ويشير الى ذلك موافقة المفيد والشيخ له في المبسوط والنهاية وكذا سلار وفتواه
في الفقيه ايضا لكن هذا التخيير انما هو في قصر الصلوة على ما يظهر من كلام الصدوق والشيخ وان كان المفيد صرح في الصوم *وكتابه ولكن في النهاية م*
ايضا على ما نقل عنه وقال الشيخ في كتب الاخبار ان المسافر اذا اراد الرجوع من يومه فقد وجب التقصير عليه في اربعة فراسخ
ثم قال على ان الذي نقوله في ذلك انه انما يجب التقصير اذا كان مسافة ثمانية فراسخ وان كان اربعة فراسخ بالخيار

ان شاء

ان شاء اتم وان شاء قصر انتهى والظاهر من قوله على ان الذي نقوله انه ليكون هذا القول علاقة لما ذكر من التوجيه
ونتمة له كما هو رايه في النهاية وهو فتواه وهو على طبق ما في كتابيه فيظهر في كتاب الحديث موافق لشيخه و
الصدوق وغيرهما من الامامية على ان التهذيب شرح كلام شيخه وهذا ايضا قرينة اخرى في الحمل على ما قيل
ان مذهبه في كتاب الحديث هو التخيير على … هذا مع ما عرفت من اشتهار ما ذكر بين الامامية وقول
الشيخ على ان الذي نقوله اشارة الى ذلك لان قوله انما هو بصيغة المتكلم مع الغير الظاهر في عدم اختصاص
القول بالمتكلم بل الظاهر في ارادة فقهاء الشيعة في امثال المقامات لا الذي لم ينقل به هو كتب فتاويه فضلا عن
غيره ولم يبال كما اصلا لو كان قائلا به في كتاب الحديث بل يخالف فتوى نفسه وغيره من الفقهاء مضافا الى حكم
من كتبه وان مراده هو وشيخه وغيرهما من الامامية ويؤيده ايضا انه استشهد بعبارة ابن مسلم وابن وهب وغيرهما
مما هو نص في ان المراد من البريد والاربعة هو الثمانية بناء على ضم الرجوع ولم يتوجه الى التوجيه لهذه الروايات
ويظهر من كلامه وكلام الصدوق ان الكليني ايضا رايه كذلك لانه روى الروايات في الموسوعة ولم … الذي ذكر في
كتابه سوى احاديث البريد والاربعة فراسخ ونظره الى قيد الذهاب عن الوطن الذي هو الاصل في تحقق
ماهية السفر وقد عرفت ان الامتداد الذهابي عنده هو الاربعة عند الجل بل عند الكل اذ لم يجز في الخلف ومنهم من
الكتب الاربعة الموجبة عندي في الغاية هذا ولو كان ببالي نقل مخالف شاذ من القدماء كما اشرت واما كون السير
معتد الثمانية فراسخ فليس شرطا لا في القصر بعنوان الوجوب العيني لا مطلق الوجوب على ما هو مسلم عند جميع القدماء
والمتاخرين فمن انكر الوجوب التخييري هنا كالمشهور بين المتاخرين وجمع من القدماء اعتبر سير ثمانية فراسخ نعم
الاربعة الايابية على حسب ما عرفت … بل يقصر … اسماعيل …
الوجوب التخييري هنا فاعتبر ايضا ضم الاياب لكن لم يشترط وقوعه ليومه بل اشترط وقوعه في ضمن العشرة مع الاكتفاء
الذهابي بحيث على هذا ايضا ان الان … حمل كلامه على ما ذكره وجعله مستظهرا … فانه … قال كل سفر كان
مبلغه بريدين وهو ثمانية فراسخ او بريدا ذاهبا وجائيا وهو اربعة فراسخ في يوم واحد او ما دون عشرة ايام
فعلى من سافر عند الرسول ص اذا خلف حيطان مصره او قريته وانقطع عنه … وغاب عنه فيها صوت الاذان
ان يصلي صلوة السفر ركعتين انتهى وقد عرفت ان عبارته لا يفي بما ذكره المصنف من فحوى نقل ذلك على المتامل
الا ان يتمسك باسود خارجه وانما المصحح للقول بما ذكره فلا يصح لان يكون قائلا بظاهر عبارته ولا يعطي له
ما الادلة فلا بد ان يكون قائلا بما ذكره المصنف … في الارتباط فتامل هذا حال الاقوال واما الادلة فالاصل

ذلك

والعموم يقتضي التمام الا ان يجب خلاف لكن العموم الاول ارسيغ ان فرض المسافر هو التقصير يقتضي خلاف
منها الاية الشريفة بتفسير اهل البيت كما تقدم منها الاخبار حتى انه كثيرة منها الاشارة اليها الله
مخصصة لش وطرق عليها المسافر وقصدها بالاجماع والاخبار كما مر في الكلام في تقصير المسافر
في كثير من الاخبار انها بريدان وبياض يوم منها صحيحة زرارة وابن مسلم التي ذكرنا ها في تفسير الاية لاثبات
وجوب القصر اذ فيها ان رسول الله صلى الله عليه وآله قصر وافطر في مسيرة يوم من المدينة بكونه اليها اربعة وعشرين ميلا
فصارت سنة والمستفاد من قولهم فصارت سنة اعتبار كلية ثمانية فراسخ في الاستداد الذهاب وعدم
الاكتفاء بالاربعة كما هو ظاهر المنساق ومنها صحيحة ابي ايوب عن الصادق عليه السلام انه سأل عن التقصير فقال في بريدين او
بياض يوم وصحيحة علي ابن يقطين عن الكاظم عليه السلام في الرجل يخرج في سفره وهو مسيرة يوم قال يجب عليه اذا كان مسيرة
يوم وان كان يعدي في عمله والظاهر ان مراده اذا كان هذا التعدي على سبيل الاتفاق لا ان يكون عمله وفي
علل الفضل ابن شاذان عن الرضا عليه السلام انما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا اقل منه ولا اكثر لان ثمانية فراسخ مسيرة يوم
للعامة والقوافل والاثقال ولم يجب في مسيرة يوم فما وجب في مسيرة سنة لان كل يوم يكون بعد هذا فانما هو نظير
هذا اليوم فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره الى غير ذلك من الاخبار منها ما في كثير في ترجمة محمد ابن
مسلم حيث يظهر منه شيوع ذلك بينهم وفي كثير من الاخبار انها بريد في اربعة فراسخ منها صحيحة زيد الشحام عن الصادق عليه السلام
يقصر الرجل في مسيرة اثني عشر ميلا وصحيحة اسماعيل ابن الفضل عنه عليه السلام عن التقصير فقال في اربعة فراسخ وصحيحة
معوية ابن عمار عنه عليه السلام انه قال ان اهل مكة يتمون الصلاة بعرفات فقال ويلهم او ويحهم واي سفر اشد منه لا تتم وصحيحة زرارة
عن الباقر عليه السلام التقصير في بريد والبريد اربعة فراسخ وصحيحة ابي ايوب ادنى ما يقصر فيه المسافر فقال بريد وفي
كالصحيح عن ابن عمار انه قال للصادق عليه السلام في كم اقصر فقال في بريد الا ترى ان اهل مكة اذا خرجوا الى عرفة كان عليهم التقصير
ورواية اسحق ابن عمار انه سأل الصادق عليه السلام في كم التقصير فقال في بريد ويحهم كأنهم لم يحجوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فقصروا
وفي كالصحيح عن زرارة عن الباقر عليه السلام انه حج النبي صلى الله عليه وآله فاقام بمنى ثلثا يصلي ركعتين ثم صنع ذلك ابو بكر ثم صنع
ذلك عمر ثم صنع ذلك عثمان ست سنين ثم اكملها عثمان اربعا فصلى الظهر اربعا ثم تمارض ليشد بذلك بدعته
فقال للمؤذن اذهب الى علي فقل له فليصل بالناس العصر فاتى المؤذن عليا عليه السلام فقال ان امير المؤمنين عثمان
يامرك ان تصلي بالناس العصر فقال اذن لا اصلي الا ركعتين كما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله فذهب المؤذن فاخبر
عثمان فقال اذهب اليه وقل له لست من هذا في شيء اذهب فصل كما تؤمر فقال علي عليه السلام لا والله لا افعل

فخرج عثمان

فخرج عثمان فصلى بهم اربعا الى اخر الحديث الى غير ذلك من الاخبار ويدل على المذهب المشهور في القدماء الاجماع الذي نقله الصدوق رحمه الله
عبارة الفقه الرضوي التقصير واجب اذا كان السفر ثمانية فراسخ وان كان سفرك بريدا واحدا واردت ان ترجع
من يومك قصرت لان ذهابك ومجيئك بريدان وان عزمت على المقام وكان سفرك بريدا واحدا ثم
تجدد لك فرجعت من يومك فلا تقصر الى ان قال وان سافرت الى موضع مقدار اربع فراسخ ولم ترد
الرجوع من يومك فلا تقصر الى ان قال وان سافرت الى موضع مقدار اربع فراسخ كانت بالخيار فان شئت
اتممت وان شئت قصرت وان كان سفرك دون اربع فالتمام عليك واجب ولا يخفى على المطلع ما حكاه الصدوق
والمفيد ان معظم فتاويهما من الفقه الرضوي ومستند المشهور بين المتاخرين ووافقهم من القدماء
معتبرة محمد ابن مسلم انه سأل الباقر عليه السلام عن التقصير فقال في بريد فقال بريد قال انه اذا ذهب بريدا ورجع بريدا شغل
يومه وصحيحة جميل عن زرارة عنه عليه السلام عن التقصير فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا وكان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتى
ذبابا قصر وذباب على بريد وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ وصحيحة
معوية ابن وهب انه سأل الصادق عليه السلام عن ادنى ما يقصر فيه المسافر فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا ويظهر من هذه
الاخبار ان اخبار البريد كلها مقيدة بارادة الرجوع اليه كما هو الغالب المتعارف انهم اذا سافروا الى حدود
فيصير سفرهم ثمانية وهذا اتم من الثمانية ويدل على ذلك اخبار اهل مكة فانه العلل عن الرضا عليه السلام ان التقصير
في بريدين ولا يكون في اقل من ذلك فان كانوا ساروا بريدا واراد وان ينصرفوا كان قد سافروا سفر
التقصير وان كان ساروا اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام الصلوة وقريب منها صحيحة ابي ولاد عن الصادق عليه السلام و
رواية المروزي عن الفقيه وصحيحة صفوان ~~ورواية اسحق ابن عمار~~ وقد مر تمام الكل في بحث قصد المسافر
واستمراره لكن لا دلالة في شيء منها على كون الرجوع ليومه بل ربما كان الظاهر منها خلافه وان الظاهر منها ان البريد
الاياب بعد الاربعة داخلة في الثمانية وفي مسيرة يوم الا ان ترى ان محمد ابن مسلم لما سمع ان المسافر بريد
تعجب وقال البريد وذلك لانه كان سمع كونها مسيرة يوم بريدين على وجه اعتمد عليه وكان يتعجب به كما يظهر
من ترجمته في كش ولما تعجب وسأل كيف يكون بريدا مع انها بريدان اجابه بانها ايضا بريدان مسيرة
يوم لان المسافر بحسب المتعارف يرجعون الى اوطانهم والرجوع ايضا سير ومسافة فلا يكون الاربعة
منافية للثمانية ومن المعلوم ان مسيرة يوم لا يجب ان يكون ظرفيها اليوم واحد بالاجماع ومن هنا ان يكون

الاربعة مع الاياب ايضا كذلك بالجملة حال هذه الاربعة حال الثمانية بل هي ثمانية فكلما يعتبر فيها يعتبر فيها ان
كان قولهم يشغل يومه تعبيرا عن كون مجموع الذهاب والاياب في يوم واحد الا ان هذا الاشتراط ظاهر مجمل في
حيث ما ذكرناه سيما بملاحظة ان السائل ما سأل الا عن مسافة القصر وجواب اليه ما كان الا انها بريد
مطابقا للسؤال ثم لما تعجب في الجواب من الجهة التي ذكرناها اجاب المعصوم بانه لا وجه لتعجبك لان المسافر
عن الوطن لا يباشره بل يعود عن غرضه ومقصوده ويقع الرجوع كيف لا يكون بريدين مسيرة يوم الا ان ذلك
ترجعت كونها بالامتداد الذهابي فقط وليس كذلك بل اعم منه ومن الامتداد بين الذهابية والايابية
بالنحو الذي ذكر لحصول ابن مسلم هكذا ليس الا التنبيه وتعليمه والاضرابي عن وهمه ومعلوم ان الثمانية
التي كان مطلعا عليها لم يكن ماضيا فيها بعد الوقوع في يومه بل الماضي فيها كونها مسافة يوم
للمسافر بحيث لو اشتغل في طيها وقطع جميعها يكون القطع والطي مستوعبا لمجموع يومه فالظاهر
هذا هو معنى شغل يومه لانه لا بد من فعلية القطع والشغل ويدل على ما ذكرناه التعليل المذكور
في صحيح جميل عن زرارة عنه عليه السلام وصحيحة العلل وغيرهما فلاحظ فتأمل ومما ذكرنا وقررنا ظهر ان كل
ظرف له تلفظ البريد او الاربعة يكون المراد مع الرجوع لانه المتعارف في السفر والاطلاق يحمل على
المتعارف فلعل مراد الكليني ايضا ذلك فتأمل مع انه معلوم ان كل تعليل يعلل لشخص يكون ظاهرا
غاية الظهور في ان الشخص بعينه حال العلة والا لكان التعليل لغوا بل ظاهره ظهور حال العلة مطلقا
عند الكل فتامل جدا وبالجملة لم نجد مستندهم على وجه يكون مستندا لهم عبارة الفقه الرضوي صريحة
مطلوبهم الا انما تضمن التخيير مع عدم الرجوع ليومه فهي دليل اكثر القدماء لا هؤلاء الا ان يكون لهؤلاء
مانع عن العمل بما تضمن من التخيير خاصة فلا يضر بسبب العدم العمل بما بقي ولعل المانع خبر كما هو طريقتهم وديدنا
حقيقة طريقتهم في مواضع ومن الاشارة اليها ولعل المانع ان المستفاد من اخبار العاشر وكاهه كون القصر
على سبيل العزيمة مطلقا الا ما اخرجه الدليل وهذه العبارة لا تكفي للاخراج لعدم تحقق المقاومة مضافا الى
منتفي الاخبار التي ذكرناها ان مع عدم الرجوع يتم وظهر من عبارة الفقه الرضوي ان المراد من الرجوع
ليومه والاخبار بعضها يقيد بعضا ويفسر بعضها على بعض وعلى ذلك المدار في الايات والاخبار فاشتغال
رواية ابن مسلم ايضا تقوي من تلك العبارة وتمنع من الاحتمال الا هذا لماء يكفي الاعتذار لهم ويمكن ان يكون

ذكرنا
ما
مستندهم امر آخر به منقولة الاخبار التي ذكرنا ها الرجوع ليومه ولذا استدلوا بها والعلم عند الله وكما
كلم طهر مستند ابن ابي عقيل على ما ذكر المصنف ره ووافقه فانها انما عمل بالفقه الرضوي وهو ظهر من ان المستفاد
من الاخبار التي ذكرناها ان البريدين وثمانية فراسخ اعم من ان يكون بامتداد واحد او بامتدادين كل واحد
منهما ان بريدا صلحا الذهابية والايابية ذلك الذهاب حال هذه الاربعة وحال الثمانية واحد في
جميع الوجوه بل هي ايضا ثمانية لكن يرد عليها ان الاجماع الذي نقلنا عن الصدوق ره مشكل وكذا انه مستنده
الذي هو عبارة الفقه الرضوي مع اخبارها بفتاوى القدماء بل واجماعهم على ما قاله ره مع ذلك بعض
اخبار الثمانية ربما لا تجتمع مع هذا التوجيه وهو صحيحة زرارة وابن مسلم التي ذكرناها اولا لان رسول الله
كان من اهل المدينة فقصر وافطر في مسيرة يوم من المدينة فصارت سنة مع انه كان يرجع الى المدينة البتة
تقييدها بانه كان قصده الاقامة في منتهى المسافة فلذا جعل مسيرة يوم موضع القصر وجعله سنة
بعيد مع قصد الاقامة في المنتهى في مكان فتأمل جدا وهما صحيحة ابي بصير انه قال للصادق عليه السلام في كم يقصر الرجل
قال في بياض يوم او بريدين قال خرج رسول الله الى ذي خشب فقصر فقلت وكم ذي خشب فقال بريدان
وايضا بعض اخبار الاربعة لا يلائمها مثل صحيحة عمران ابن محمد عن الجواد انه قال له جعلت فداك ان لي ضيعة على خمسة عشر
ميلا خمسة فراسخ ربما خرجت اليها فاقيم فيها ثلثة ايام او خمسة او سبعة فاتم الصلوة ام اقصر فقال قصر في الطريق
واتم في الضيعة وايضا القادسية موضع قريب الكوفة مع ان بعض الاخبار امر اهل الكوفة بالقصر اذا سافروا اليها
بعض الاخبار امر بالتمام هذا كله مضافا الى ان اخبار الاربعة لا تكون المراد بها الرجوع في قبل
لا تخلو عن غرابة الظهور مع ان الظاهر من ثمانية فراسخ كونها بامتداد واحد وحملها على خصوص ما يكون بامتدادين
او امتدادين فقط لا يخلو عن بعد فتأمل ومن هذا احتمل بعض المتاخرين كون اخبار الثمانية
مورد التقية لكن هذا مذهب بعض العامة وهو ايضا مشكل لما عرفت ان القدماء والمتقدمين والمتاخرين القول
بما هو المشهور بين القدماء بل الصدوق ادعى اجماعهم بل قال هو مذهب الامامية الذي يجب الاقرار به مع
ان القدماء الذين هم اهل السنة والشاهدين ما لا يراه الغائب مع خلو مذهبهم عن الاعتراضات السابقة
نعم يتوجه عليهم ان قولهم في اهل عرفات وغيرها ويحهم لم يتمون والقصر ظاهر في وجوب القصر لا التخيير
والتخيير يكون اختيار الاتمام جائزا فكيف يلمهم الويل والويح وامثالهما الا ان يقال ان هذا التوبيخ

وايضا في احاديث عرفة امرهم بالقصر وفي بعض الاخبار امرهم بالتمام مثل موثقة عمار

والتشريع من جهة عدم اعتقادهم بكونه عرفه مسافة القصر لا من جهة ان لا يهم التحير الا القصر كيف وهم في
سير ايام مايتم لا القصر ولا من جهة ان القصر عندهم رخصة وقالوا هم العصاة لكن في المقام قالوا واي
سفر اسد منه او كانهم ما سافروا مع الرسول صلعم فيرون انه قصر فيتعلمون انه مسافة القصر فلم يكن هذا
التشريع متوجها الحج بعينه ان سفر القصر واشد سفره الا ان قصره ليس بلازم سيما وان يكون هذا
الاعتقاد حصل لهم في قول المترصد بعد بلا جهة واستغراق وسعه وكيف كان لا اشكال في حسب العمل
الا الاحوط اختيار القصر فيها ولا عنيا عليه انما القصار في اختيار الاتمام وهو ليس بلازم وليس له
واع اصلا من ضيق وقت او وصول حاجة ضرورية او غير ذلك ومن الصوب انما هو العمل لا غير
وحيث عرفت ان المناط هي الثمانية الذهابية او الاربعة الذهابية منضمة الى الاربعة الايابية فلو نقص
عن الاربع لا يقصر مطلقا وان كانت ثلثة فراسخ فما فوقها ووقع التردد بذلك مرات فما فوقها في يوم واحد
ولم ينته عن الرجوع الى حد عدم الترخص وخالف في ذلك في الحرب فانه قال اما لو قصد التردد في ثلثة فراسخ
ثلث مرات لم يقصر مطلقا الا انه لا يبلغ في الرجوع الاول مسافة حد ولا سماع الاذان ولعل نظره الى
العلة المنصوصة في اخبار الاربعة من انه اذا رجع صارت ثمانية ويكون ذكرها فراسخ من باب المثال بان
الحكم يكون كذلك في فرسخين واقل منهما ايضا اذا فاد التردد بحيث يتحقق ثمانية من مجموعه وفيه ما عرفت من ان
المعتبر ليس مجرد الثمانية بل لا بد من الذهاب البلد او البلدين والمنتهي وانه ليس بعد الاعتداد اربعة فراسخ لا اقل
منها كما هو صريح الاخبار في انه لا بد من الاربعة ولو لم يكن لا يجوز القصر وعرفت ان احد شرايط القصر هو
المسافة وعرفت ان المسافة التي هي شرط هي الثمانية او الاربعة المذكورة باتفاق الاخبار والفتاوى فلو كان
هي الثمانية كيف كان كافيا لما كان لذكر الاربعة والمنتهي وجه بل كان اللازم ان يقولوا اقل مسافة القصر ثمانية
باي نحو يطوي وان كان ذهابه اربع فراسخ واقل منه وكان اللازم عدم ذهابهم ايجابا وامثال هذه العبارة
بل الاخبار كالصريحة في المنتهى البعيد والاربعة بل بعضها صريح في ان هذا المسافر ليحتاط الاقل من ثمانية لا يقصر وان اراد
الرجوع الى بيته وصاحب الذخيرة انه يجب مسيرة فراسخ ثم قصد ذهاب قدر اقل الى بابه المقصد بتحقق الثمانية و
كذا المسافر يريد ... ثم نوى ذهاب ... الاستئناف وان كان قصده الرجوع الى بيته ولو سافر ... ثمانية فراسخ مع قصد الرجوع لا يقصر الا انه اخذ في الرجوع ولم يتجاوز حد الترخص كما عرفت وظاهر ... الاصحاب

القصر بعد بلوغ ثمانية وان كان لبلده طريقان والابعد منهما مسافة فسلكه قصر وان كان لا لاجل القصر لعموم ما دل على وجوب
القصر على المسافر وعدم ثبوت ما يخرج في هذه الصورة منه وقال ابن البراج يتم لانه كاللاهي بصيده وفيه ان صيد اللهو
حرام ظاهر الفتاوى والاخبار اما التشبيه بالقاصدين وللعز ذلك مما لا نفهم واكثر الاصحاب على التحريم لما ورد في تفسير قوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد ان الباغي طالب الصيد والعادي السارق وفي كتاب زيد النرسي عن الصادق عم ان الصيد ... باطل
وانما احل الله الصيد من اضطر الى الصيد الى غير ذلك وعلى تقريب العقل بالكراهة فكراهته في غاية الغلظة والشدة
ونهاية القرب الى الحرمة مضافا الى ان القياس عندنا حرام مع انه ربما كان قصد القصر امرا مذموما عند العقلاء واما كونه
مذموما فلم يظهر بعد ثم اعلم ايضا ان معرفة المسافة شرط لا الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فان حصلت
وحينئذ والا فان حصل الظن بها من قول عدل او غيره فالاقرب اعتباره لعموم البلوى وشدة الحاجة وكون المدار على
الظن في الاعصار والمصالح الماضية لعسر العلم والنص غالبا ويحتمل كونه حكم حكم الشك ولو شك عرفا المقطوع به في
كلام الاصحاب الاتمام ولعل منشاه استصحاب الحالة السابقة حتى يحصل اليقين بخلافه وان الاصل عدم تحقق الشرط لانه
من الحوادث او لعل جانب العموم لان الظن ... يلحق بالاغلب والاحوط الجمع بين الاقصر والاتمام انه قد عرفت
ان معرفة المسافة بطريقين الاولى مسير يوم الى الليل بياض النهار بالسير المتوسط والاثقال والجمال المتوسط في
النهار المتوسط لا نصراف الاطلاق الى ذلك والثانية بالفراسخ والميل والذراع وغيرهما على النهج الذي تقدم فالمكلف
ان تمكن من الاولى يتعين عليه اعتبارها وان تمكن من الثانية فالثانية وان تمكن منهما تخير ويحتمل تعيين اقربهما او
اضبطهما ولو اتفق ان اعتبرهما فان اتفقتا كما هو الاظهر والظاهر بعض فلا اشكال وان اختلفتا اعتبر الاقل
... لعموم الدليل وتحقق الشرط وعدم مانع مع احتمال كون المعتبر هو الاقوى والاضبط وهو الثانية ولو رجع
الى المنزل لاخذ شيء او علة اخرى وقصر في الطريق ان كانت مسافة وهي اربع فراسخ وبعضهم كما عرفت سابقا او
اتم في المنزل وانقطع سفره بالوصول وان لم يكن مسافة اتم مطلقا والرجوع يقطع سفره وحكم الصلوة التي صلاها
قصرا قبل ذلك تقدم وكذا الحال لو رجع الى ما قبل حد الترخص لما عرفت ويستفيد ... اعتبار حد الترخص
في الاياب ايضا وكذا الحال لمن ... الرجوع ولو قصر ظانا في الذهاب قبل بلوغ حد الترخص اعاد الصلوة والصوم
الامثال سواء فعل عمدا او سهوا او جهلا على حسب ما مر وكذا الحال لو وقع في العود قبل حد الترخص واما الكفارة في
محلها لو نوى الاقامة ... انه قصد الاقامة عشرا يوجب الاتمام والصيام وانقطاع السفر ونقل عن ابن
الجنيد انه اكتفى باقامة خمسة ولعل مستنده حسنة ابن مسلم عن الباقر عم انه سال عن المسافر ان حدث نفسه
باقامة عشرة ايام قال يتم الصلوة وان لم يدر ما يقيم يوما او اكثر فليعد ثلثين يوما ثم ليتم وان اقام يوما

او صلوة واحدة فقال له بلغني انك قلت خمسا قال قد قلت ذلك فقال ابو ايوب يكون اقل من خمسة ايام
قال لا وهذا الدليل على مطلوبه لانه حكم بالعشرة على وجه ظاهر لو نعم اعتباره ولذا قال بلغني انك
قلت خمسا فاجاب عم بامرين قال ذلك فلعل مراده العشرة لا الخمس اذ لو كان مراده الخمس لكان لعقل نعم
كما هو المتعارف في جواب السؤال اولى العدول والتطويل لا يكون الا لحكمة فيكون ابو ايوب ما تفطن
وتوهم والمعصوم عم لم ير المصلحة في رده عن توهمه والاظهر ان مراد المعصوم عم اني قلت ذلك الخمس
لكن في مقام خاص ومخصوص ولا لم يقل نعم بل قال اما قال او لعلم سائله ابو ايوب ولا ابن مسلم فكيف
وقت الا ان عشرا بل جمعا منهم ان الاصل هو العشر وانه يصير اقل عشرة وخصوصية لكن معقال خمس ثم
سائله ابو ايوب انه يصير اقل من خمسة مع بعض خصوصيات اخرى كما ان العشر ... قلت خمسا ايضا فيكون خمس
الذي قلت من قبل العشرة الذي قلت ام لا بل الايصير اقل منه والحاصل ان هذه في غاية الوضوح في ان
قصد الاقامة يصير بعقد عشرة ويصير بعقد خمسة ايضا ان كان ذلك اشارة الى الخمس وابو ايوب فهم هكذا
وعلم ان قصد الاقامة امر يتفاوت كثرة وقلة ولذا سال الماسال ولو فهم ان المعصوم عم رجع عما ذكره
اولا وبنى على كونه غلطا لا اصل له وان المتعين هو الخمس الى ... وانه حق فكيف كان لسائله يكون اقل من
خمس مع ان ابن مسلم هذا روى عنه بطريق صحيح ان المسافر يقدم الارض فقال ان حدثته نفسه ان يقيم
عشرا فليتم ولا يتم في اقل من عشر الا بمكة والمدينة وان اقام بمكة والمدينة خمسا فليتم فظهر من اتحاد الراوي
والحكم والواقعة بل لعله متحد الرواية ايضا وهو قوله ان حدثته نفسه باقامة العشرة ايام اتحاد الروايتين
سيما بملاحظة انه لم يعهد التعبير عن قصد الاقامة بحديث النفس في غير هذه الرواية فظهر ان المراد اقامة
خمس ايام في خصوص مكة والمدينة وصرح بذلك الشهيد في الذكرى وغيره من الفقهاء ومنهم المصنف في
الوافي مع انه على فرض ولا التعارض على راي ابن الجنيد يصير شاذة مخالفة للاجماع والاخبار الكثيرة المفتي
المشهورة بين الاصحاب مع انها ليست كذلك والاخبار الكثيرة ... في الكتابين ... فيما سبق وعما ذكر ظهر
فساد حمل هذه الرواية على الاستحباب على ما فعله بعض الفقهاء بان قصد اقامة العشرة موجب للاتمام و
اقامة الخمس يستحب به الاتمام وذلك لان مقتضى الاجماع المنقول والاخبار الصحاح والمعتبرة المفتي بها وجوب
القصر فكيف يكون الاتمام مستحبا وحمل خالي العلامة المجلسي هذه الرواية على التقية لان الشافعي وجماعة منهم
قالوا باقامة الاربعة من دون احتساب يوم الدخول والخروج فيصير خمسة ايام عادة لان كلامه الدخول
والخروج يصير ببعض خصوص خمسة ملفقة وسياق الخبر يدل عليها كما لا يخفى على الخبير والمؤيد اخرا من

الاصحاب

الاصحاب جميعا عنه سوى ابن الجنيد فانه في كثير من المواضع اختار مذهب العامة وليس ذلك الا لان مستندهم
مقبول الشيعة عنه ايضا فربما كان مستندهم مستند ابن الجنيد لا هذه الرواية اذ عرفت ولا التعارض على
... من هذا الظن ايضا ان كون الاتمام في خمسة او الاربعة من خصوصيات ... علم ... ولا سيما في التقية فتامل جدا
وهل يشترط التوالي في هذه العشرة ام لا يجيء التحقيق فيه واما اذا نوى بالاقامة قبل ان يصلي فريضة واحدة
بتمام عاد الى التقصير وان بدا له بعد ما صليها بتمام لم يرجع اليه بل يجب عليه الاتمام حتى يخرج حسنة الحلبي الثقة
ويدل عليه صحيح ابي ولاد الحناط قال قلت لابي عبد الله عم اني كنت نويت حين دخلت المدينة ان اقيم عشرة ايام فاتم
الصلوة ثم بدا لي بعد ان لا اقيم بها فما ترى ان اتم ام اقصر فقال عم ان كنت دخلت المدينة وصليت بها فريضة
واحدة بتمام فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها وان كنت حين دخلتها على نيتك المقام ولم تصل فيها صلوة
فريضة بتمام حتى بدا لك ان لا تقيم فانت في تلك الحال بالخيار ان شئت فانو المقام عشرا واتم وان لم
تنو المقام عشرا فقصر ما بينك وبين شهر فاذا مضى لك شهر فاتم الصلوة وفي الفقه الرضوي ايضا ما يدل على
هذا وهذا الحكم وقع معلقا على من صلى فريضة بتمام فلو لم يصل او صلى نافلة او فريضة لكن ليس بتمام الا استقرار
الفائتة في الذمة واستشعر في المدارك لان ظاهر الرواية تعلق الحكم بفعلها تماما ولعل مراده في المدارك
ان الصلوة حين فاتته حال خطابه بالتمام فيكون ذمته مشغولة بالاتمام فان صليها خارج الوقت بتمام قضاء
ثم بدا له يجب عليه التمام ابدا حتى يخرج او لم يصليها بعد ثم بدا له يرجع الى التقصير حتى في هذه الفريضة التي صارت
قضاء ويحتمل ان يكون مراده الرجوع الى القصر في الاداء المقضية لان ذمته اشتغلت بها تماما فهو مستصحب
حتى يثبت خلافه ولم يثبت لخلاف الاتي عن غيرها لكنه ربما يكون بعيدا فتامل جدا والمستفاد من الفتاوى
ظاهر الرواية ان المراد من الفريضة بتمام هي المقصودة ... بتمام لا مثل صلوة الصبح ايضا وجماعة منهم
العلامة قال لو دخل في الفريضة وعدل عن موضع القصر بان دخل في الثالثة او الرابعة قبل انه يجب عليه
الاتمام صونا لها عن الابطال المنهي عنه واذا اتم دخل في مدلول هذه الرواية بانه صلى فريضة بتمام
فيجب عليه الاتمام حتى يخرج وفيه منع كونه ابطالا لا بل صار باطلا لانه اذا رجع صدق عليه انه لم يصل
فريضة بتمام فان لم ينو المقام عشرا يجب عليه القصر ما بينه وبين شهر فاذا اراد الصلوة عما كلف به يصير
باطلة نعم ان لم يدخل في الركوع امكن ان يقال بهدم القيام ثم السلام كما اختاره في الدروس ثم القصر
الى ان يخرج او ينوي الاقامة مع الاشكال في صحتها ايضا لان الزيادات افعال واجبة صدرت

المقام

عنه عمدا لا سهوا وكذا لو كان الزائد هو القيام فقط الا ان يقال ما استدل به على علم الفرق سهوا يحتمل
ولابد من التامل في ذلك وكيف كان الاحوط الاتمام بالحق الذي ذكره ثم الاعادة وبعد تسليم ما ذكر لا نسلم
كونه من الافراد المتبادرة لمضمون الرواية ولحوق العلامة بالصلوة الشروع في الصوم الواجب المشروط
بالحضور وافقه في روض الجنان لكن قيده بما اذا زالت الشمس قبل الرجوع عن ذلك القصد محتجا بانه يجب
عليه الاتمام لو سافر لعموم ما دل على ان المسافر اذا خرج بعد الزوال يجب عليه اتمام الصوم فان قلنا بانقطاع
قصد الاقامة بالرجوع عنه بعد الزوال لزم القول بوجوب الصوم سفرا مع عدم قصد الاقامة وهو
باطل اجماعا الا فيما استثني وليس هذا منه فلزم العقل بعدم انقطاع قصد الاقامة سواء سافر
بالفعل ام لم يسافر اذ لا مدخل لفعلية السفر في تحقق الاقامة وصحة الصوم بل صرفا ان يتحقق عليهما
وقد عرفت ما علم تاثيره فيها فاذا لم يسافر يجب عليه التمام الى ان يخرج الى المسافة وهو المطلوب انتهى
وفيه انا لا نسلم شمول ما دل على وجوب اتمام الصوم للمقام لان المتبادر الصوم الحضري او ما هو بمنزلته
وكون المقام منها اول الكلام فان قصد الاقامة الذي بمنزلته هو الذي لم يتحقق رجوع عنه مطلقا او قبل
ان يصلي فريضة بتمام سلمنا لكن لا نسلم كون الوجوب يجيز السفر والاجماع عليه كيف وهو مسافر لغة وعرفا
وشرعا لاستجماع جميع شرائط القصر من المسافة وقصدها واستمرارها وغير ذلك فكيف يكون ذا لحق
انه صائم وعلى مسافر من جهة انه يجب عليه اتمام صومه والاتيان بما بقي منه سلمنا لكن لا نسلم اتحاد حكم الصلوة
والصوم هنا اذ هو اول الكلام كيف والمعصوم جعل الشرط هو اتمام الصلوة الفريضة خاصة لان مفهوم
الشرطية والاصحاب ايضا اتفقوا كذلك ومما ذكرنا ظهر حال دليل العلامة لانه علل لوجوب الاتمام بقصد الاقامة
ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد التعليل بكفاية خروج الوقت على العزم او الاتمام او الصلوة ناسيا او بالاتمام في احد
الاماكن الاربعة تخييرا اما الاخير فقد عرفت مما ذكرنا في مسئلة التخيير في الاماكن واما الوسط فلعدم
التبادر واما الاول فلان بقاء القصد الى خروج الوقت عن فعل الصلوة الفريضة بتمام وهو الشرط واذا
انتفى الشرط انتفى المشروط وانما دخل في الفريضة بقصد القصر فبداله في اثنائها الاتم والايض كون
العدول وبعض اخر انما بقصد القصر مما سيجي في بحث النية ثم اعلم انه في صورة الرجوع الى القصر
لا يشترط كون ما بقي من المسافة مقدار المسافة الشرعية لما ظهر لك من عدم انقطاع سفره بمجرد قصد
الاقامة الذي لم يؤثر وهو الظاهر من هذه الرواية ايضا واما انا واوجب عليه الاتمام فقد انقطع سفره

علما
كما عرفت

الاستمرار
كما عرفت سابقا فلا يقصر الا اذا سافر بعد ذلك سفرا مستجمعا لجميع شرائط القصر من المسافة وقصدها
فهل يشترط خفاء الاذان او الجدران ام لا الاول لعموم المنزلة كما عرفت في مسئلة قاطعية القواطع الثلث و
لعموم صحيحة ابن مسلم عن الصادق عليه السلام في رجل يريد السفر متى يقصر فقال اذا توارى من البيوت فتامل ولعل الثاني اقرب صح
يخرج في صحيح ابن ولاد ويمكن ان يقال المتبادر الخروج الشرعي كما سيجي والاحتياط لا يترك وهو اسلم وينبغي التنبيه
لامور الاول الاتمام انما هو بنية اقامة عشرة ايام تامات بلياليها الكل بعيم اليوم وعشرين ساعة لان ذلك هو المتبادر
في امثال المقام فلو نقص ولو قليلا بقي التقصير بحاله استصحابا للحالة السابقة ولعموم ما مع احتمال كفاية الناقص
مثل نصف ساعة او اكثر لاطلاق لفظ عشرة ايام عليه جزما لكنه ضعيف لان المعتبر هو المتبادر لا ما يطلق عليه اللفظ
وان كان الاطلاق في غاية الكثرة كاطلاق العام على الخاص وامثاله وفي الاجزاء باليوم الملفق من يومين الاصل وفيه
وجهان اقربهما عندي الاجزاء لانه من الافراد المتبادرة عرفا وعدم الاجزاء في الاعتكاف والعدة لو كان مما لابد
من اجماع او غيره الثاني لا فرق في وجوب الاتمام بقصد الاقامة بين ان يقع في بلد او قرية او بادية ولا بين العازم
على السفر بعد المقام وغيره للعموم الثالث لو عزم على اقامة طويلة في رستاق ينتقل فيه من قرية الى قرية ولم يعزم
على الاقامة في واحدة منها المدة التي يبطل حكم السفر فيها لم يبطل حكم سفره لانه لم ينو الاقامة في بلد بعينه وكان كالمتنقل
في سفره من منزل الى منزل وفيه نص لان المتبادر من الاخبار الواردة في هذا الحكم هو ما ذكرنا بل بعض الاخبار بلفظ
بلدة ومكة والمدينة والاخبار بعضها يكشف عن بعض بان لفظ الانص وما ماثله ان يعم هذا الملفق فتامل جدا
الرابع هل يشترط التوالي في هذه العشرة بحيث لا يخرج بينها الى حد الترخص ام لا قال الشهيد ان على اشتراط ذلك
حتى قال الشهيد رحمه الله وما يوجد في بعض القيود من ان الخروج الى خارج الحدود مع العود الى موضع الاقامة ليومه او
ليلته لا يؤثر في نية الاقامة وان لم ينو اقامة عشرة مستانفة لا حقيقة له ولم نقف عليه مستندا الى احد من يعتمد
فتواه فيجب الحكم باطراحه لو كان ذلك من نيته من اول الاقامة بحيث صاحبت هذه النية نية الاقامة لم يعتد بتلك
النية وكان باقيا على القصر لعدم الجزم باقامة العشرة المتوالية لان الخروج الى ما يوجب خفا يقطعها او نيته في
ابتدائها يبطلها انتهى اقول قد عرفت ان قصد الاقامة والصلوة بعده على الاتمام من قواطع السفر فلو نوى
الاقامة وصلى بتمام انقطع سفره واحتاج القصر الى سفر جديد لشرائط القصر والاتمام فلعل المراد من الشرط انه لا بد
الى ان يصلي بتمام وبعده لا احتياج الى هذا الشرط او يكون المراد ان حين قصد الاقامة لا بد ان ينوي اقامة متوالية
لا يخرج الى حد الترخص فلو كان نوى الاقامة لا بهذه الخصوصية وهذا القيد يبطل ولا ينفع لكن قوله رحمه الله لو كان ذلك

قال في المنتهى

وذكر قريبا منه في المختلف
ادعى الشيخ في
الخلاف الاجماع عليه

ويكن عبارة الشهيدين
بابي عن ذلك

من نيته من اول الاقامة او لا يلايم هذا ومع ذلك من اين ظهر ان قصد الاقامة بعنوان الاشتراط لا يكفي بل لابد من شرط
العدم مع انه افادة عبارة قصد اقامة العشرة العرفية ما ذكره لا يخ من تامل لان خفاء الاذان والجدران حكم شرعي
فلا مدخلية له في العرف وموضوعات الاحكام يرجع فيها الى العرف واعتباره في الخروج او الدخول من السفر لا يستلزم
اعتباره حال قصد الاقامة بل عرفت اتحاد حال قصد الاقامة مع الكون في الوطن لعموم المنزلة حتى ما يكون في الاماكن
في وطنه ولم يسافر لا عبرة بالخروج الى حد الترخص وما فوقه قطعا الا مع قصد المسافة المعتبرة في السفر والخروج
اليه بما لا يعد قبل حد الترخص من جملة ما قصد الاقامة فيه وربما يعد الزائد عنه ايضا وهو الاكثر سيما في
البلدان الكبيرة والمتوسطة فان الخروج الى بعض البساتين والمزارع المتصلة والمقابر وامثال ذلك
لا يقدح في صدق الاقامة فيها عرفا وايضا لزيادة المكث وقلته تفاوت عرفا فربما يعد غاية القلة في البعيد
ولا يقدح وربما يكثر في القريب ويقدح وفي صحيح زرارة في الصحيح عن الصادق عليه السلام انه قال من قدم مكة قبل التروية
بعشرة ايام وجب عليه اتمام الصلوة وهو بمنزلة اهل مكة الحديث مكه م يوجب الاتمام مع سواء خرج
من مكة بجدة من الحبالام لا فلو كان عدم الخروج شرطا لذكره الا ان يقال العادة عدم الخروج فصار بمنزلة الشرط
ولذلك ترك لعلمهم بكونه جعله بمنزلة اهل مكة واهل مكة لو خرجوا الى ما دون المسافة لم يكن عليهم الا الاتمام
فتامل جدا ثم قال عليه السلام فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير واذا زار البيت اتم الصلوة وعليه اتمام الصلوة اذا رجع
الى منى حتى ينفر قال في الوافي انما يجب الاتمام عليه لانه لابد له من اقامة عشرة حتى يحج وانما وجب القصر اذا خرج الى منى
لانه يذهب الى عرفات ويبلغ سفره بريدين وانما اتم اذا زار البيت لان الاتمام بمكة احب من التقصير وانما
الاتمام اذا رجع الى منى لانه كان من عزمه الاقامة بمكة بعد الفراغ من الحج كما يكون في الاكثر ومنى من مكة اقل من
بريد ثم قال وفيه نظر لان سفره الى عرفات هدم اقامته الاولى واقامته الثانية لم يحصل بعد الا ان يقال
ارادة ما دون المسافة لا ينافي عزم الاقامة وعليه الاعتماد ويأتي ما يؤيده في باب اتمام الصلوة في حرم الاربعة
وذكر في ذلك الباب صحيح علي ابن مهزيار انه تعقب ان من توجه من منى الى عرفات فعليه التقصير واذا رجع وزار
البيت ورجع الى منى فعليه الاتمام وقد ذكرنا ما في الصلوة في الاماكن الاربعة وفي تقدير قصد الاقامة
ثانيا تامل اذ ليس منه على والاثر والاعادة ويمكن ان يقال سفر عرفات ليس بمسافة القصر على سبيل الوجوب
العيني كما عرفت ومثل هذا لا يعدم قصد اقامة العشرة كما يظهر من الصحيحين من عدم نية اقامة مستانفة و
كون الاتمام بعد الرجوع متى يابع الاتمام السابق ومن جهة انه صار بمنزلة اهل مكة ففيهما شهادة على ان

فلابد ان يكون ما نوى
الاقامة ايضا كذلك
ازيد

سفر

حسب
سفر عرفات سفرا حضرة في القصر لعدم كونه سفرا تاما بسبب عدم الرجوع لنوعه الذي هو شرط على
ما عرفت فتامل جدا وفي صحيح ابن مهزيار عن ابراهيم بن شيبة انه اسال ابا جعفر عليه السلام في الاتمام والتقصير بمكة فقال
اذا دخلت مكة فاتم يوم تدخل الى ان قال الى ان قال في المقام عشرة ايام واتم الصلوة فقال اني اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين فقال
مقام عشرة ايام واتم الصلوة فانه بظاهرها يدل على ان سفر عرفات لا ينافي قصد الاقامة فيكون ظاهرها عدم اشتراط التوالي بمعناه
ودليل المشهور من عدم كون سفر القصر وعلى ما اشار معظم القدماء من كونه سفر القصر على سبيل الوجوب
ولعدم ثبوت منافاته مثله لقصد الاقامة بل ثبوت العدم وظهور ما ظهر من الصحاح المذكورة فتامل جدا
بل لعل ان العلامة قائل بعدم المنافاة وانه نقل ذلك الى بعض مشائخه الخامس قد عرفت ان قصد الاقامة من
قواطع السفر فلا يرجع للعود الى التقصير بعد الصلوة على التمام من قصد مسافة جديدة مع باقي الشرائط للقصر فلو رجع
الى موضع الاقامة بعد انشاء السفر الجديد وحصول الشرائط لطلب حاجة او اخذ شي لم يتم فيه مع عدم عدول عن
السفر بخلاف ما لو رجع الى الوطن والفارق مع كونه بمنزلته انه اعرض عن قصد الاقامة وسافر فنا وي الاقامة
الذي هو بمنزلة المتوطن هو الذي لم يعرض عن قصد اقامته ولم يسافر اذ بعد الاعراض ليس بناوي الاقامة
المقيم عشرا فليس بمنزلة اهل ذلك البلد السادس اذا سبقت نية الاقامة المقام عشرة ايام على الوصول الى بلد في القطا
السفر بما ينقطع بالوصول الى الوطن من مشاهدة الجدران وسماع الاذان فهل يعد من ان المقيم عشرا بمنزلة المتوطن ومن ان الا
مسافر فيتعلق به حكم الى ان يحصل ما يقتضي الاتمام وبعد لم يصر بمنزلة اهل البلد لان الحديث الدال على المنزلة لا يحمل
المقام نعم بعد الوصول نادبا يصير بمنزلتهم فلاحظ الحديث فلهذا لو خرج الى السفر اعتبر حد الترخص لانه صار بمنزلتهم
السابع اذا عزم على الاقامة العشرة في غير بلده ثم خرج الى ما دون المسافة فان عزم العود والاقامة اتم ذاهبا
وعائدا وفي البلد هذا اذا كان خروجه بعد فعل الصلوة على التمام واضح لما عرفت من انه صار بمنزلة المتوطن ولانه
انقطع سفره فلابد للقصر من مسافة جديدة بشرايطها واما انا لم يصل على التمام ففيه اشكال من جهة عدم معلومية
القاطع فبعد خروجه من موضع القصد لا يكون محتاجا الى قصد مسافة مستانفة لشرائط القصر بل سفره الاول باق
باق ومن جهة ان ما في صحيح زرارة المذكورة من ان من قدم قبل التروية بعشرة فهو بمنزلة مكة باطلاقه يشمل
ولذا لا يكون الاتمام له موقوفا على حصول الفريضة بتمام مع ان عدم الاشتراط لو كان موقوفا لم لو رجع عن عزم
الاقامة ولم يصل فريضة بتمام يرجع الى حالته الاولى فتامل فانه مشكل والاحتياط لا واضح ولو عزم العود ولم يكن
الاقامة قيل وجب التقصير بمجرد خروجه ونسب هذا القول الى الشيخ والعلامة وعن هما احتجا بانه نقض المقام
بالمفارقة فيعود الى حكم السفر وفيه ان هذا ينافي ما هو مسلم عندهم وثابت بالادلة من ان قصد

حو الشهيد الاول المحقق
وتهيدا في المختصر

ببلده

كان مراده من ذلك التمام

الاقامة من جملة قواطع السفر وقد ظهر لك الادلة فيما سبق عند شرح قول المص وان لا يقطع سفره
في المقام الى بعضها فاذا انقطع لا جرم يكون اللازم الاتمام والصيام وهذا مستغرق صح بيت ظاهر ولا
يثبت الا بانشاء سفر جديد مستجمع لجميع شرايط القصر من مسافة ثمانية بالنحو الذي ذكرت وعرفت
ايضا هذا مناف لما عللوا به في المسئلة السابقة المسلمة عندهم حيث عللوا بان الصلوة على التمام بعد نية
الاقامة توجب البقاء على الاتمام الى ان يتحقق السفر المقتضي للقصر ومع ذلك نقض المقام والعود الى السفر
ممنوعان بل هما عين الدعوى واستدلالهم بان صلوة المسافر قصر الا فيما ثبت التمام والمتبادر من الاخبار
الدالة على ان ناوي الاقامة يتم الصلوة انه يتم في موضع اقامة خاصة وفيه ان هذا مناف لما ثبت من الادلة
ومسلم ايضا عندهم من ان قصد الاقامة من القواطع ومناف ايضا لكلامه لتعليلهم الذي عللوا في المسئلة
السابقة وفي المدارك بعد ما ذكر قولهم قال وهو مشكل اذ المفروض كونه خرج الى ما دون المسافة
والعود لا يضم الى الذهاب اجماعا كما نقله الشارح وغيره انتهى وفيه ان الاجماع قد عرفت من انه لا بد من
تحقق اربعة فراسخ ذهابا في تحقق مسافة القصر وانه لو نقص منها شيء قليل لا يتحقق مسافة القصر الا ان
يكون الاياب فقط بقدر ثمانية او ما زاد فيكون الاياب فقط سفر القصر ولا مدخلية للذهاب فيكون
الشروع في القصر بعد الشروع في الاياب وبناء الشيخ ومن وافقه على عدم انقطاع السفر بقصد الاقامة وقد عرفت
فساده وستعرف ايضا البناء الذي ادعيت ان اراد انه يتم فيه ولا يتم في غيره فلا شك في انه ليس
كذلك مع ان الممنوعية لا اقل منها وان اراد المعنى اللابشرط فمسلم ولا يضرنا فان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه
بل هو مستصحب صحيح ثبت خلافه هذا مضافا الى الادلة الاخر على التمام في الفرض على ان القول صحيح ...
ظاهر في وجوب القصر الان في الحال لبيان السفر الذي يستجمع شرايط القصر لا زعم قال كنت وصليت
وصليت باقي يوم واحد بتمام فليس لك ان تقصر حتى تخرج منها فان المتبادر من الخروج ما هو مقابل الدخول في المدينة
وقبل دخوله كان مسافرا بالسفر المتحقق ولذا كان يقصر وليس المراد مطلق الخروج بقرينة المقابلة ولانه
لو كان المراد هو المطلق يلزم ان يقصر بمجرد خروج اي خروج يكون عن البلد ولو كان قليلا وهو باطل فان
كان المناسب ح ان يقول به الا ان يخرج او ما يؤدي مؤداه هذا الا ان يقول حتى تخرج الظاهر في ارادة
الخروج المترتب الوقوع مثل السفر الى الكوفة او مكة ولم يكن المترتب الخروج في حتى او الحيرة وابو ولاد كان
من اهل الكوفة ذهب الى المدينة او الى الزيارة وما ماثلها وايضا في غيره ما صدر من الصحاح حكم فيها بوجوب

بعد

بعد قصد الاقامة على سبيل الاطلاق فلاحظ وتامل وايضا جعلوا الاتمام في مقابل القصر بان قالوا ان عزمت الاقامة
اتممت والا قصرت الى ثلثين وظاهر ان القصر سواء كان في موضع الاقامة او خارجا عنه فكذا الاتمام وايضا
الاتمام بعد ثلثين مطلق كما هو الظاهر من الاخبار وكذا المتبادر من لفظ الخروج فيها هو السفر وكذلك الحال في حكاية
قصد الاقامة فلاحظ وتامل فيها وايضا قد عرفت دعوى جماعة من الفقهاء الاجماع على عدم ضم الاياب بالذهاب
في هذه الصورة ومن هذا اتفق الشهيدين على التقصير في العود خاصة والظاهر ان مرادهم ما اذا حصل بالعود قصد
مسافة القصر فلو عاد الى موضع الاقامة من دون قصد المسافة بان لا يكون عازما على السفر ولا يكون عازما
على الاقامة بل يكون مترددا او ذاهلا يكون عليه الاتمام لانقطاع السفر الاول وعدم تحقق سفر القصر
ثانيا ومما ذكرنا ظهر حال جميع صور هذه المسئلة اذ بعد ما علمت من ان نية الاقامة فعلا او مع حصول الفريضة
على التمام قاطعة لحكم السفر ويجعل السفر سفرين لو تحقق بعده سفر فلا بد للقصر في السفر الثاني من تحقق
المسافة مع جميع الشرايط ومنها ان يكون الامتداد الذهابي مقدار اربعة فراسخ لا اقل والا فيلزم ان يكون
هذا المقدار ثمانية وفرع عليه لو كان عزمه المسافة الذهاب فقط اذ لا بد ان يكون ثمانية حتى يقصر وكذا
لو كان عزمه الذهاب الى اربعة فراسخ وما زاد لم يبلغ الثمانية لكن ليس عزمه الرجوع بل مترددا وذاهلا عنه
فانه يتم مثل الذي عزمه الاقامة في راس الاربعة مثلا بل مع مظنة العود ايضا يتم لعدم العزم والقصد بمجرد
المظنة الا ان يكون قاصدا للرجوع موطنا اياه وكذا لو كان قصد الذهاب الى ما دون الاربعة الذهابية
والرجوع الى ما هو بحسب موضع اقامته وقصد الاقامة فيه او ذاهلا عنها او مترددا فانه يتم لعدم قصد المسافة
ولو كان قصد الاربعة الذهابية والايابية فانه يقصر في الطريق البتة لكن يتم ان كان قصد الاقامة والا فيقصر
سواء كان مترددا او ناويا عدم الاقامة او ذاهلا عن الاقامة وعدمها الى غير ذلك من صور المسئلة التامل
للقصر في سفر البحر مثلها في سفر البر وكذا الشرايط وان كان طي المسافة في البحر ربما يكون بالنقص من ساعة
وربما يكون بايام كثيرة ولقوة الريح فان بلغ سماع الاذان او صورة الجدار اتم والا قصر وكذا الحال في جواز
الافطار في كل سفر حكم استقصاء الادلة وامثال ذلك الشارح قد عرفت ان المسافر لا يقصر اذا شك في بلوغ سفره
حد المسافة الشرعية فاذا صام واتم الصلوة ثم ظهر عليه بلوغه حد المسافة او ما زاد عنه حكم العلامة في التحرير بعدم الاعادة
لانه صلى صلوة مامورا بها وكذا الصيام وامتثال الامر يقتضي الاجزاء ولانه قبل ظهور البلوغ كان ممتثلا

لان الشارع ما كلفه الا بذلك على ما عرفت وكان يكفيه لامتثاله البتة والاحتياط الذي ذكرناه لم يكن واجبا عليه
بل كان احتياطا طلبيا على سبيل الاحتياط لا الوجوب في امثال المقام كما حقق في محله ومر في بحث صلوة الجمعة وغيره
ويمكن ان يقال ان ما كلفه تكليفه وامتثاله انما كان بناء على ان مسافته لم تبلغ حد القصر بل كانت على حد التمام
والصيام فاذا ظهر خلاف ذلك كشف عن كون الواجب عليه القصر والافطار فاذا حصل اليقين بالبلوغ يحصل
العلم من عمومات الاخبار وغيرها بان ما اتى به ما امر به وكلف عليه لان فرضه القصر والافطار لمقتضى العمومات
سيما اذا كان الوقت باقيا مثل ان يكون في يوم صومه ظهر عليه بانه مسافر يجب عليه الافطار وكذا لو صلى
في اول الوقت وظهر عليه بعد الفراغ ثم ان ثبت معذوريته شرعا كما ثبت في الجاهل بوجوب القصر
ثبت براءة ذمته وصحة ما فعل والا فلم يات بالماموربه على وجهه ولم يعلم انه اتى به على وجهه
فربما كان باقيا تحت العهدة فتامل وبالجملة الاحتياط ظاهر ومطلوب بل الافطار في الصوم متعين لا
يجوز البقاء عليه بعد ظهور كونه حراما عليه بل الصلوة ايضا كذلك بان ظهر عليه وهو في الصلوة قبل
في ركوع الركعة الثالثة لا يجوز الاتمام مع ظهور وجوب القصر عليه بل بعد الدخول ايضا لا يجوز الاتيان
بباقي الاربع ركعات مع ظهور كون الواجب عليه الركعتين ليس الا وان التعدي حرام لما ورد منهم ع
ان من صلى في السفر اربعا فانا منه بريء وانه عاص وامثال ذلك بل اذا فرغ عن الاتمام فظهر عليه ان اللازم
عليه من بلوغ سفره المسافة فهو القصر ليس الا وبقاية منه ما هو اللازم على البالغ لان الوقت باق كيف يتيسر
له الخلاص لنفسه عن الادلة الدالة على حتم القصر وعدم جواز غيره وحرمته عليه ثم اعلم انه مثل ما ذكرنا ما هو عكس
ذلك بان صلى قصرا باعتقاده بلوغ المسافة ثمانية ثم ظهر عدم البلوغ واما الزعم الكائن في افطاره ام لا في
تحقيق العاشر قد عرفت ان كل سفر يوجب القصر بعد اجتماع الشرايط ومنها عدم كونه حراما فلا لزم ذلك
ان السفر لمحض الافطار او القصر يوجبهما ويصح وان كان الاولى ترك السفر في شهر رمضان الى انقضاء ثلث
وعشرين منه بل على ما يجيء وعرفت ان القصر والافطار واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت على ما ورد في
صحيحة ابن وهب وغيرها من الاخبار واما ما استثناه الشيخ من سفر الصيد للتجارة بان اللازم فيه الافطار
دون قصر الصلوة بل يتمها فانما دعاه الى ذلك الفقه الرضوي فانه صرح فيما ذكره الشيخ كما اشرنا سابقا
وان ذكرنا للشيخ وصبا ايضا فيما سبق الحادي عشر قال الفقهاء اذا قصر المسافر اتفاقا لم يصح ووجب

الاعاده

الاعادة قصر الفقيه انه من جهله بانه يجب عليه القصر كان يصلي تماما باعتقاد انه كالحاضر بتكليفه ومر انه يصح
صلوته ح ولا اعادة عليه بعد معرفته ان اللازم كان عليه القصر لكن لو اتفق انه صلى قصرا وافطر ناسيا او عامدا
لم يكن صلوته صحيحة لانها ان كانت عن عمد يكون عاصيا ولا يتاتى منه نية القربة وقصد الامتثال والاطاعة
فيبطل من جهتين اما الثانية فظاهرة واما الاولى فلعدم جواز كون الفعل الواحد طاعة وعصيانا
وعبادة فضلا عن كونه واجبا واما اذا كان ناسيا فلعدم العبرة بالنسيان في مقام لزوم الاطاعة وقصد الامتثال
والقربة فان النسيان والغفلة ليس بارادة حقيقة وما كان ذلك قصد المكلف ومطلوبه ومراده بل وقع
عن غفلة وبنى ما كان يريد ان ياتي لامتثاله غاية ما في الباب انه اتفق المطابقة للواقع والاتفاق
لا يكفي لانه ما كان يريده ولم يقصده بل كان يقصد غيره وما كان يريده الا انه اتفق انه يصدر منه مثل ساهي
غفلة ومثل ذلك لا يعد في العرف اطاعة وامتثالا فلا يكون صحيحا لعدم تحقق قصد الامتثال حقيقة
وقيل بصحة مثل هذه العبادة لان الصحة هي المطابقة للمطلوب واتفق انها طابقت المطلوب وكون
ذلك عن معرفة وعلم غير لازم وفيه ان مثل هذا لا يقال في العرف انه اطاع المولى بل يقال صدر منه غفلة
ما هو مطابق لطلب المولى وبينهما فرق الا ان يمنع وجوب تحقق الاطاعة بالنحو المذكور وقد بسطنا
الكلام في المقام في الفوائد الحائرية فليلاحظ ثم اعلم ان حال الاتمام اتفاقا مثل حال القصر اتفاقا مثل حال
القصر انتفاعا من دون تفاوت اصلا الثاني عشر لو خرج ينتظر رفقة ان حصلت سافر والا فلا
ما لم يبلغ خروجه حد المسافة وهي الثمانية او الاربعة مع الاياب او الذهاب بقدرها على اي حال فيقصر
في طريقه وموضع انتظاره ما لم يتجاوز شهرا هذا اذا كان ذلك حد قصده من اول سفره واذا لم يكن
ذلك قصده او لم يتم الى ثمانية فراسخ ثم بعد بلوغ الثمانية يقصر على راي الشيخ والمصنف في الوافي كما هو
الظاهر من موثقة عمار وروي عمار ولو راي بعض ان القصر انما هو بعد الشروع في الاياب هذا اذا كان
الاياب الى الوطن والا يكون عليه الاتمام ما دام هائما بان لا يكون له عزم الرجوع الى الوطن ولا الذهاب
مقدار المسافة وكذا الحال في كل هائم ولو كان عزمه السفر ان جاءت رفقته او لم يجيئوا اتم اذا لم يخف عليه
وصلة الاجلاد ووقر بعد خفائهما بالنحو الذي مر ما لم يتجاوز شهرا وقد مر ان الشهر لا ينتهي هو
الكل الثلاثين يوما الثالث عشر لو قصد المسافة فبلغ في اثنائها فالاقرب وجوب القصر

عليه وان لم يكن الباقي مسافة لعدم الادلة وعلم بثبوت مانع وعجزه وكذا الوعز من المسافر جنون
او اغماء او سكر او نوم او ذهول وغفلة او نسيان على حسب امر فلا فظ تامل جدا وحكم القصر
موضع الاتمام او عكس عمدا جهلا او عمدا او نسيانا مقدم الرابع عشر قد مر ان ناوي الاقامة لو بدا له
يرجع الى التقصير والافطار ما لم يصل فريضة مقصورة على التمام فقبل البدا لا يجوز له القصر
والافطار بصريح الوجه فلو صام من غير بدا لزم رجوع عن قصده بكونه باطلة على الاعادة في الوقت
وفي خارجه سواء كان القصر عمدا او جهلا او نسيانا مع انه في صورة العمد اثم عاص وعقابه كما في الجاهل
اما الجاهل فغير معذور اجماعا بل مواخذ في ترك تحصيل المعرفة واما الناسي فان تذكر خارج الوقت الصلوة
بعد استدبار القبلة او انتقاض الطهارة او فعل ما لو وقع بعد السهو عن الركعتين لكان مبطلا
لصلوته مانعا عن البناء يعيد واما لو تذكر قبل حدوث الامور المذكورة يقوم ويأتي بالباقي
من غير تكبيرة الافتتاح والنية ويسجد سجدتي السهو للتسليم السهوي والتكلم لو اتفق كما اذا سهى
هذا اذا نسي عن قصد الاقامة عن الركعتين وسلم بعد التشهد الاول واما اذا بدا له بعد التسليم السهوي لم يجب عليه الاتيان بالباقي
بل يحرم وهل يكتفي بالتسليم السهوي ام يجب اعادته على القول بوجوبه ظاهر الفقها الثاني لما م
ولانه حين التسليم ما كان مكلفا بالتسليم بل كان مكلفا بعده فيما اذا اقصر المسافر اتفاقا فنسي سجدتي السهو من جهة التسليم السهوي ولا شك في ان ذلك احوط
ايضا واما اذا تذكر قبل التسليم عدل الى الاربع واتمها اربعا ولا يضر قصد القصر لعدم وصول نية
القصر والاتمام فضلا ان يكون شرطا للصحة واما الافطار العمدي فهو اثم وعصيان ولا يكون
كفرا وموجب للقضا والكفارة واما اذا كان جهلا فموجب للقضا واما الكفارة ففيه واما اذا
كان نسيانا فلا يضر ولا يكون افطارا ان تذكر في اليوم بل كل ما يكون في فم اللقمة
ولا يبلغ من شيء من لعابه وماء وما في تحت اسنانه وفي الصوم
~~...~~ يمسك عن الاكل وغيره من المفطرات على ما سيجي واما اذا صلى الفريضة بتمام قبل البدا
فالتمامية لا تتحقق الا بالاتيان بالسلام المخرج عن الصلوة والفراغ من ذلك التسليم فلا يكفي ما نقل
عن الشيخ اكتفائه بمجرد الدخول في تلك الفريضة ولا ما نقلناه عن العلامة من الدخول في الثالثة
لما عرفت سابقا واما اذا كان المخرج قبل السلم الاخير كما هو المتعارف الان من تقديم السلم علينا
على السلم عليكم فيجي ان الاول مخرج عن الصلوة وان كان السلم عليكم ايضا واجبا او مستحبا

فالظاهر

فمضى وان تذكر في الوقت م

نعيد فاعرفه

وبا وبا للمعصوم

ثم اعلم انه

التسليم

فالظاهر تحقق الاتمام بالفراغ من السلم علينا وعلى عباد الله الصالحين وان كان يعزم المكلف ذكر السلم عليكم
بعد ذلك لانه اما مستحب وجزء لها او واجب خارج عنها على ما احتملناه من الخروج عنها بالسلم علينا
ومثل هذا ما اذا قيل باستحباب التسليم والخروج عن الصلوة بالفراغ عن التشهد او عن الصلوة على محمد وآله بعد
التشهد مع احتمال ان يكون التمام لم يتحقق الا بالفراغ عن السلم الاخير على القول بكونه جزء للصلوة
مستحبا اذا كان المكلف كان عزمه ان يقوله لصدق عدم التمام ح مع ان كونه مسافرا سفر القصر مستصحب
حتى يثبت خلافه لقولهم لا تنقض اليقين الا باليقين ولعل الاول اقوى واظهر واما الاكتفاء برفع
الراس عن السجدتين في الركعة الرابعة بناء على تمامية اركان الصلوة التي هي العمدة وتحقق اربع ركعات
ففيه ما فيه الخامس عشر اذا شك بعد الفراغ من الفريضة التي بدا له بعدها فلا شك في انه عليه ان يبني على كونها
تامة لا نقص فيها لكون الشك بعد الفراغ ولا عبرة به فالظاهر انها داخلة في قوله وان صلى فريضة بتمام
فعليه التمام والصيام حتى يخرج مع احتمال عوده الى القصر لان المتبادر من قولهم صلى فريضة بتمام ان يفعلها
كذلك لا ان يبني على التمام ولعل الاول اقرب لانها فريضة بتمام شرعا واذا سهى في هذه الفريضة فترك سجدة
او تشهدا فبدا له بعد التسليم قبل ان ياتي بالمنسي فهل ترجع الى القصر لانه لم يصل فريضة بتمام او لا لانه صلى
وفرغ مما هو الاصل في الفريضة ولعل الاول اظهر فان قلت ما اذا سهى فترك بعض الركعات فبدا له قبل فعله واما اذا
سهى سهوا لا يوجب الا سجدة السهو فالظاهر هو الثاني لانها ليست جزء للصلوة بل واجب على حدة مع احتمال
الفرق بين ما اذا كانت لاجل جزء ترك من الصلوة مثل الحمد او السورة وغيرهما او لاجل زيادة وقعت او لسبب
ماض بان ملك الاول موضع الجزء فلا يصدق قبل فعلها انه صلى الفريضة بتمام فتامل فيه ولو شك في كونه
بدا له قبل فعل الفريضة بتمام او بعده وان الفريضة بتمام هل صدرت منه في حال الغفلة عن البدا او في حال
عدم البدا فالظاهر بقاء سفر القصر على حاله للاستصحاب مع احتمال ثبوت خلاف الاستصحاب بان الاصل
في افعال المسلم الحمل على الصحة وبعد وقوعها غفلة ولعل الاول اقوى ولو صلى الفريضة قصرا سهوا
مع كونه اراد الاتمام لكونه ناوي الاقامة ثم بدا له وصلى تماما باعتقاد كونه يجب ان يصلي تماما وانه عزم له
المتوطن فنسي كون صلوته التي صلى في حال قصد الاقامة كانت قصرا لسهو فهل يرجع الى القصر لانه ما صلى
فريضة بتمام قبل ان يبدو له او انه لا يرجع لان ذمته كانت مشغولة بالاتمام لكون الخطاب بالفريضة

وكذا لو كان في الاثناء
وكان كثير الشك
كما اذا كان
بالتمام
العبادة باعتبار
الشرع

هو الاتمام السادس عشر قد عرفت ان ناوي الاقامة يجب عليه الاتمام والصيام وكل واحد منهما واجب عليه على حدة
من دون توقف على الاخر واشتراطه كما هو الحال في الحاضر فلو صام ولم يصل عند الظهر او عصيانا او
صلى قصرا نسيانا او جهلا او بعدم المبالاة لاجل حصول البدا يكون ما صام صحيحا وان صام جميع العشرة بل كل
الشهر بل وان لم يصل ما لم يحصل له البدا في اثناء العشرة على حسب ما عرفت لانه صام صوما واجبا عليه ولا يمكنه تركه
وامتثال الامر يقتضي الاجزاء واما اذا بدا له في اثناء العشرة فمقتضى ما ذكرناه صحة صومه الذي وقع
قبل البدا منها لانه قبل البدا كان مخاطبا بالصوم منها ولما كان بمقتضى الاخبار
والاجماع ومقتضى العقل والتكليف به مع عدم العقل منه وعدم صحة تكليف ما لا يطاق الا في صورة عدم
التمكن من الصلوة او عدم التمكن من اتمامها فقط واما في صورة التمكن فالامر فيه عدم كون احدهما شرطا
لصحة الاخر بل كل واحد منهما واجب مستقل برأسه الا ان يقال ان الصوم الذي اتى به قبل البدا وان
كان صحيحا بما ذكر من الدليل الا انه بعد ما بدا له قبل ان يصلي بتمام يبطل جميع ما كان صحيحا بمقتضى ما يظهر من
صحيحة ابي ولاد التي هي حجة اجماعا ففي هذا البدا صار كاشفا عن بطلانه من اول الامر وعدم كون المسافر
مكلفا به من اوله الى الان وفيه ان ثبوت فساد ما كان الواجب على المكلف فعله على سبيل اليقين بحيث
لم يكن متصفا اصلا في الترك ولا المساهلة والمسامحة بوجه من الوجوه امر في غاية الاشكال فضلا ان يكون مجملا
ثابتا من صحيحة ابي ولاد اذ قبح على الحكيم عدم قبول من المكلف ورده عليه مع اجابة عليه من توقف على
شي سامح المكلف فيه ولا اشتراطه ثم مع ان جميع ما ذكرناه فرض نادر فكيف يتبادر من صحيحة
ابي ولاد فضلا ان يكون ما ذكر مع ما ورد منهم من ان اليقين لا يجوز الا بيقين
والحاصل البدا كان صحيحا على اليقين مع انه لو كان مسافرا او يموت او يجن كان ممتثلا وصومه
كان صحيحا وصحيحة ابي ولاد مبنية على الفرض المتعارف فاذا ثبت كونه مخاطبا مسافرا انما
تقدم على البدا ثبت فيما مضى ايضا لعدم القول بالفصل ولما عرفت سابقا في يجب انقطاع السفر
بالقواطع الثلث السابع عشر قد مر ان ناوي الاقامة وصلى صلوة بتمام انقطع سفره قطعا
ولا يجوز له التقصير الا بعد ان يسافر سفرا جديدا مستجمعا لشرايط القصر فاذا خرج الى ما دون المسافة
ثم في الذهاب وموضع قصده والاياب وموضع اقامته وكذا لو خرج الى المسافة وما فوقها

من قاصد

فريضة

غير قاصد او يقصد ما دون المسافة ثم قصد ما بعدها وهكذا في الاياب الى موضع الاقامة لو كان
له يقصر اذا كان ثمانية او ما فوقها وابلغ موضع الاقامة ثم اذا كان قاصدا للاقامة عشرة اخرى فيه لان
قصد الاقامة السابق انقطع بقصد المسافة بعده وان لم يكن ثمانية او كان لكن لا يكون قاصدا
لها ثم فيه وفي موضع الاقامة الى ان يقصد سفرا جديدا هذا اذا كان قصد الاقامة السابق
موافقا للعرف من دون تسامح وان ما اذا لم يكن كذلك بل كان قصده الذهاب في خلال العشرة الى
مواضع خارجة عن موضع اقامته بحيث لا يصدق في العرف انه قصد اقامة العشرة المتوالية فيه فالظاهر
عدم تحقق قصد الاقامة الشرعية لان الوارد في الاخبار مقام عشرة ايام ولم اطلع على
والمتبادر منه التوالي العرفي والمقام العرفي وان كان الظاهر من بعض الاخبار عدم اعتبار التوالي
وهو رواية ولم اطلع على من افتى بظاهرها سوى الشيخ وصول ذلك من خواص الحرمين فلا
وتامل واما ما ظهر مما سبق من القول بعدم اعتبار التوالي فهو ان يخرج الى خارج الحدود مع العود
الى موضع الاقامة ليومه او ليلته فيشكل العمل بالرواية المذكورة ودفع اليد عما ظهر من الاخبار
المعتبرة المعمول عليها نعم ما لا ينافي التوالي العرفي او المقام العرفي فهو غير مضر لقصد الاقامة
الشرعية مثل نوي الاقامة في النجف الاشرف على مشرفه الف صلوة وسلام مثلا وقصد الى مسجد
الكوفة في حين اقامته والرجوع من يومه او ليلته الى النجف يحتمل ان يكون ناوي لاقامة العشرة المتوالية عرفا
لاحتمال كون مسجد الكوفة من توابع النجف الاشرف والنجف الاشرف من توابع الكوفة بحيث لا يقدح في قصد
الاقامة فيها الخروج من كل منهما الى الاخرى كما ان الحال في بغداد والكاظمين عليهم السلم كذلك عرفا حال
سيما وفي بعض الاخبار اذا دخلت ارضا فايقنت ان لك بها مقام عشرة فاتم مع انه على تقدير الخروج
عدم التابعية فلعل هذا المقدار من الذهاب والاياب اليه لا يكون قادحا في الصدق مع كونه
ومنامه ومقره ومقامه اذا تحقق عرفا انه ناوي المقام فيه لكن الاحتياط في امثال هذا مما لا ينبغي ان يترك
بان يكون نية الاقامة من دون قصد الرجوع في حين العشرة في حال قصد الاقامة نعم صلوة واحدة
فلا اعتبار في اثناء الصلوة ويصوم الى ان ينشا سفرا جديدا مستجمعا للشرايط وقبل انشا
مثل هذا السفر يتم ويصوم كما قلنا السابع عشر وقد قلنا سابقا ان قصد الاقامة يتحقق بشيئين احدهما

محمد ابراهيم الحسيني

اليقين بكونه في المقام مدة عشرة ايام وان لم يكن ذلك مشتهى نفسه ولم يكن هو قاصدا
للقيام فيه وثانيهما ان يكون هو قاصدا للاقامة فيه عازما عليها وان لم يحصل الظن
له اليقين السابق ولذا رعا يبدو له من دون داع يخطر ببير الى البدا ورعا يحصل
الدواعي التي تلجأه الى البدا ثم لا بد ان يكون في حال قصده على وثوق من انه يقيم
عشرة ايام بان لا يخطر بخاطره احتمال الخلاف والدواعي له او يخطر لكنه من جهة بعده
في نظره يكون واثقا وان كان ظانا وان كان لمشتهى المقام لكن من جهة انه لا يدري
انه يتيسر له ام لا لا يقصد ولا يعزم وان كان الراجح عنده انه يقيم هذا القدر فهذا ليس
بقصد الاقامة كما انه اذا كان يظن بظن قوي انه يقيم عشرا لكن لا للقصد ولا يبدو ليس
ذلك بقصد الاقامة وان كان ارادة الاقامة مع حصول ظن بها الذي يتقوى فيكونه قصد
الاقامة اشكال بل الظاهر انه ليس قصد الاقامة سيما مع ما في بعض الصحاح من اشتراط
العزم على الاقامة التاسع عشر ورد عن حمزة ابن عبد الله الجعفري قال لما ان نفرت
من منى نويت المقام بمكة فاتممت الصلوة حتى جاءني خبر من المنزل فلم اجد بدا من المصير
الى المنزل ولم ادر اتم ام اقصر وابو الحسن عم يومئذ بمكة فاتيته فقصصت عليه القصة
فقال ارجع الى التقصير حملها في التهذيب على ما اذا حصل مسافرا وضع ويحتمل ان
يكون قوله فاتممت الصلوة مثل قوله فاتم الصلوة بعد قوله نويت حتى دخلت
المدينة ام اتم بها عشرا ويحتمل ان يكون نوى الاقامة مطلقا من غير تقييد بعشرة ايام او
الدوام او غير ذلك كما هو منطوق الخبر وتبادر اقامة العشرة في امثال زماننا انما هو بسبب
الفتاوى واشتهارها عند المتشرعة فلا يلزم ان يكون ذلك الزمان ايضا كذلك سيما عند كل احد
حتى عند هذا الراوي ايضا حتى يلزم الاشكال سيما مع ان الاصل عدم التعريض وعدم الزيادة مع
انه على تقدير التقدير فيحتمل ان يكون المقدر حتى تمام في صحيحي ابن عمار ان اقامة الحرم بالحرمين تو صيب
مع ان الشيخ والسيد وجمع جماعة يقولون بكفاية الخمسة في الحرمين ومن جهة مستند ابن الجنيد
القائل بالخمسة مطلقا فلعل حال الراوي حال ابن الجنيد او الشيخ وشركائه وانه سمع حديث الخمسة في الحرمين

قد الوطن

من الوطن ما يكون له لا يخفى ان الاصل في الصلوة هو الاتمام وهو الذي وضع الله تعالى الصلوة عليه والقصر
لا يكون الا لعروض السفر او الخوف ويجري السفر الا لم يجز القصر حتى يتحقق شرايطه كما عرفت فالمكلف لا يجوز
له القصر الا ان يثبت له انه مسافر بلا شك ولا شبهة ولا يكون مسافرا الا اذا كان خارجا عن وطنه
ومسكنه جزما والكاين في الوطن حاضر غير خارج عنه مسافر بالبديهة مع انك عرفت انه لا بد من ثبوت كونه مسافرا
حتى يجوز له القصر فلا معنى لان يقال الوطن ما الى ما يكون له اذ المسافر لفظ يرجع فيه الى اللغة والعرف وليس في اللغة
والعرف الا من هو خارج من موضع حضوره ووطنه ولا مدخل للملك في هذا المعنى اصلا واساسا كما انه ليس كل من
هو في ملكه حاضرا بل غالبهم مسافرون لغة وعرفا كما ان غالب الحاضرين وغير المسافرين ليسوا في ملكهم جزما بل
الذين ليسوا بمسافرين لغة وعرفا ربما لا يكون لهم ملك اصلا وربما يكون لهم ملك ليس قابلا للسكنى وربما يكون
قابلا لكنهم ليسوا ساكنين فيه وعلى ذلك في الاعصار والامصار فكيف يمكن ان يتوهم من لم يكن له ملك قد استوطنه
ستة اشهر يكون دائما في السفر بل لا يمكن ان يصير حاضرا اصلا لعدم ذلك الوطن له يكون لازم السفر الى الانفكاك
منه واعجب من هذا ان يكون كثير السفر ومن كان السفر عمله يجب عليه الاتمام ومن كان لازم السفر غير الانفكاك
عنه يجب عليه القصر من لزوم تداعم الى ان يموت الا ان يكونوا ارباب ملك يستوطنون فيه كل سنة ستة اشهر
ولا بد ان يكون ذلك منزلا له واين ذلك مما ذكر من ان الاصل هو التمام ولا يمكن القصر الا بعد ثبوت كونه مسافرا
ولا يكفي مجرد هذا بل لا بد من شرايط كثيرة لا يكفي واحد ولا اثنين ولا ثلثة ولا اربعة ولا خمسة وهكذا فالظاهر ان مراد الفقهاء
من هذا التعريف للوطن الذي يعده من القواطع للسفر كما لا يخفى على من تامل كلامهم وليس مرادهم ان الاتمام في الصيام
مطلقا منحصر فيما ذكر بل مرادهم تعريف الوطن الذي يكون المسافر يتم فيه اذا دخله مع كونه على سفر حال كونه متوطنا
فيه وهو وقت ستة اشهر الذي استوطنه في ذلك الوقت بل حال وقت الاستيطان وكلوه الى الظهور كسائر
اوقات التوطن والحضور وعدم السفر الذي لا اعتبار ولا شبهة فيها والمحتاج الى التعيين كما انهم لم يعرفوا معنى الحاضر
ولا معنى المسافر ولا معنى الخروج عن البلد او البيت او الدار او الاهل وامثال ذلك ويؤيد ذلك ان مستندهم
ما في هذا الحكم لا يدل الا على ما ذكرنا من انه موضع يتم فيه الصلوة والصيام الا ان اتمام الصلوة والصوم
منحصر فيه حتى في غيره على النهج المذكور بالجملة كون ما ذكرناه هو مراد الفقهاء وادلتهم مما لا شبهة فيه بعد التامل
والمعان النظر ثم لم يتامل تتبع الاعصار ويدعي ان الاتمام لا يمكن شرعا الا في الوطن الشرعي وان لم يكن

لم وطن شرعي او كان لكنه ليس فيه يقصر الى ان يموت ويجعل فرض جميع المكلفين هو القصر ليس الا ومع ذلك
من هذه الكلية من له ملك يكون ذلك الملك منزلا له ومع ذلك كل سنة ستة اشهر ويأمرون غير من
ذكر بقصد الاقامة في بيته ووطنه ويجرون عليه احكام ناوي الاقامة وكلهم يقصدون اقامة ويوجبون عليهم القصر
والافطار الى ان ينقضي بلوغه يوما فلا يتأملون في ان القصر والافطار لا يجوز ان الا لمن ثبت انه مسافر
وغير حاضر مع ان الاعراب مع كونهم يتنقلون ولا يسكنون بل ظاعنون ومع ذلك حكم الشارع بوجوب الصوم
والاتمام عليهم من جهة ان بيوتهم معهم وهم في منازلهم او مثلهم المنازل فكيف يكون الساكن المطمئن الذي هو
في بيته او منزله مع اهله يفطر او يقصر مع علم تحرك بيته ومنزله وعلم تحرك نفسه وانما تعرضنا لما ذكرنا وطولنا
الكلام تنبيها للغافل وتعليما للجاهل العامل بما فهمه من كتب الفقهاء اذا عرفت هذا فاعلم انه ورد في كثير من
اخبارنا الامر بالاتمام في الملك والضيعة من دون اعتبار استيطان اصلا وفي كثير من الاخبار الامر بالاتمام
في الوطن والمستوطن من دون اعتبار ملك اصلا وفي كثير من الاخبار جماعة من المتاخرين منهم المحقق اعتبروا اشتراط
الامرين جمعا بين الاخبار وقالوا لا بد من الملك والاستيطان ستة اشهر وهو مشكل لان ما دل على
الملك واعتباره مطلق من دون اشتراط الاستيطان وارد على سبيل التقية بحسب الظاهر قال العلامة في المنتهى
هو قول جماعة من العامة ونقل الشيخ عن ابن عباس واحمد ان المسافر اذا قدم على اهل او ماشية اتم
الصلوة وهو احد قولي الشافعي انتهى اما ما دل على اعتبار الملك فصحيحة عمران الحلبي مثل السابق وصحيح عبد الرحمن
ابن الحجاج انه قال للصادق عم الرجل يكون له الضياع بعضها قريب من بعض يخرج فيطوف فيها ايتم ام يقصر قال يتم وفي سند
ابان ابن اسماعيل بن الفضل عن الصادق عم عن رجل سافر الى ان قال له انا ذلك قرابتك وضيعتك فاتم الصلوة قد
كنت في غزاتك فعقد ودية ضيعته البرقي للهدي عن الرضا عم انه قال تتم الصلوة كلما اتى ضيعة من ضياعه وفي
حماد عن الصادق عم في الرجل يخرج في سفر فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال يتم الصلوة ولو لم يكن الا نخلة واحدة الحديث
وهذه الاخبار كما ترى في غاية الظهور في عدم اشتراط الاستيطان اصلا وان العبرة بالملك من حيث هو ملك
وقد عرفت ان المناسب ان يكون تقية سيما وان يكون لم يذهب الى ذلك احد من الحاصرين المتاخرين بل
المتاخرين وان كان اعتبار الملك الا انه مع اعتبار الاستيطان ايضا ومنهم من اعتبر المنزل وما اكتفى بالملك
نقل ذلك عن الشيخ في النهاية وابن البراج وابي الصلاح والمحقق في النافع فمثل ما ذكر من الاخبار ورد

لم الاتمام

لم الاتمام الامر بترك العمل به من جهتين سيما مع ورود الاخبار الكثيرة على عدم اعتبار الملك اصلا مثل الصحيح
باسماعيل ابن مرار عن الصادق عم انه ضيعته ثم لم يرد المقام عشرة ايام قصر وان اراد المقام عشرة ايام اتم وصحيح
ابن يقطين انه سال الكاظم عم عن رجل يمر ببعض الامصار وله بالمصر دار وليس المصر وطنه ايتم صلوته ام يقصر
قال يقصر والضياع كذلك اذا مر بها وفي الصحيح عن محمد ابن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عم عن الرجل يقصر في ضيعته
قال لا باس ما لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه فقلت ما الاستيطان فقال ان يكون له فيها منزل
يقيم فيه ستة اشهر والاخبار الدالة على انه ما لم يستوطن الضيعة او المنزل لا يتم كثيرة وصحيحة ومعتبرة مثل صحيح
علي ابن يقطين عن الكاظم عم انه قال كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل وليس لك ان تتم فيه وصحيح الحلبي عن الصادق عم
عن الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في الطريق يتم ام يقصر قال يقصر انما هو المنزل الذي توطنه الى غير ذلك فظهر
لك ان ما دل على اعتبار الملك خاصة لا بد من حملها على التقية واما ما دل على الاستيطان او نية الاقامة عشرا
لا يدل على اشتراط الملك اصلا كما لا يخفى فان قول المعصوم عم لا تقصر في الضيعة ما لم تنو مقام عشرة لا يدل على
اشتراط الملكية لقصد اقامة العشرة فكما لا يدل عليه كذا لا يدل قوله لا تتم في الضيعة والمنزل حتى تستوطنه
على اشتراط الملكية في الاستيطان فلا داعي الى اعتبار الملكية لاجل اعتبار الاستيطان اصلا وليس في الاخبار ما
يدل على اعتبار الملك فيمكن ان يكون اعتبار استيطان ستة اشهر لان تحقق المتوطن العرفي الذي يقيم فيها فانه
وانه حاضر بان عرض السنة ستة اشهر في موضع متوطنا وستة اشهر في موضع اخر بان يكون له بيت
واهل ومنزل في الاول وبيت واهل ومنزل في الثاني فاي وقت دخل في احد منزليه واهله وبيته صدق
عرفا انه في بيته وفي منزله فيكون المراد من قوله يستوطنه انه يستوطنه كل سنة كما افاده الصدوق
المعظم وغيرهما لان صيغة المضارع يفيد الاستمرار التجددي ولعل مراد الصدوق ايضا هو ما ذكرناه لا ان
الملكية شرط اذ لا يظهر ذلك من عبارته واما ما رواه علي ابن يقطين عن الكاظم عم عن الدار يكون للرجل او الضيعة
فيمر بها قال ان كان مما قد سكنه اتم فيه الصلوة وان كان مما لم يسكنه فليقصر فيمكن ان يكون المراد يكون ساكنا
وفي سنة ان الرواية عن علي ابن يقطين فانه روى مكررا بعنوان الحكم او المنع المضيف للاستمرار مع ان المقام
في هذا الحديث مقام الاجمال ولذا لم يتعرض لمقدار السكونة فلا يعارض المفصل المتكرر المكرر ومثل هذا
الجواب عن صحيح الحلبي حيث قال انما هو المنزل الذي توطنه مع احتمال كونه بصيغة المضارع من باب الافعال
او الافتعال بحذف احدى التائين بل من جهة ان الماضي لا يناسب الحصر المذكور بل الاشكال في ان الوطن الحالي وطن المستقبل

وكون الشرط ان لا يكون الان وطنه بل الا يكون سابقا وطنه فاسد بالبديهة فكيف يحمل المعصوم عليه شرطا
في رواية علي ابن يقطين ومحمد بن اسماعيل في هذه الرواية وهذان قرينتان قطعيتان على عدم ارادة الماضي في
الروايتين وان المراد هو وجوب التوطن وفعليته وان عدم التوطن معنى بان لا يكون المنزل وطنه مع
ان الظاهر ان توطن لم يجئ بمعنى اتخذه وطنا لكونه لازما مطاوعا ولعله في ذلك غفل القاموس لظهور انه لا تامل
في ان المقام مقام اظهار عدم الاكتفاء بالمنزلية وانه لا بد من الوطنية لا انه لا بد من خصوص الوطنية السابقة
والاستيطان المعتبر وان لم يكن الان وطنا اذ لا تامل في انه ليس المراد ذلك على انه ليس في هذين الخبرين قيد
الستة اشهر اصلا والمراد ان الرواية المتضمنة لاستيطان ستة اشهر المتبادر منها الاستمرار فظهر ان هذين الخبرين
لا ينطبق منهما ما في الاخبار الاخر ولذا احتمل المحققون الاخبار العرفي فعل المضارع منهم خالي العلامة المجلسي
بعض في البحار ومنهم ... ثم اعلم انه الحق العلامة ومن تاخر عنه بالوطن المذكور الموضع الذي اتخذ دار
وطن ومقامه على الدوام ووجهه ظهر مما سبق بل عرفت ان العبرة بالتوطن ولا دخل للملك اصلا
فهذا داخل في الاخبار الدالة على اعتبار التوطن والاستيطان في المنزل الذي يتم فيه اذا دخله لا انه
ملحق بالملك اذ عرفت عدم دلالة شيء من الاخبار على اعتبار الملك فاذا كان الموضع اتخذ للوطن
بان يكون في كل سنة ستة اشهر فيه فهو وطنه مطلقا عرفا على حسب ما ذكر فلو اعرض عن التوطن فيه
لا يكون وطنه فاذا دخله بعد الان ينوي الاقامة عشرا كما هو الحال في المنزل الذي هو ملكه فانه لو
اعرض عن التوطن فيه لم يكن وطنه فيكون اذا دخله لم يكن في بيته ولم يكن حاضرا بل هو غائب عن
وطنه فهو مسافر والمسافر يقصر بالاخبار المتواترة ويشير على ذلك الاخبار الواردة في ان الاعراب
والملاحين يتمون لان بيوتهم معهم ولان منازلهم معهم وكذا الاخبار في صلاة ... من اعتبار البيت
والبلد والاهل من دون اشارة الى اعتبار ملكية بوجه من الوجوه وكذا ما ورد فيمن سافر بعد
دخول الوقت وهو في منزله او بيته او بلده ولم يصل حتى خرج او دخل كذلك وكذا الاخبار الدالة
على علة التقصير وغير ذلك فتامل قال في الذخيرة وهل يشترط هنا استيطان الستة الاشهر الاقرب ذلك
لتحقق الاستيطان الشرعي مضافا الى العرفي وخفي عنه في المدارك البعد معللا بان الاستيطان
على هذا الوجه اذا كان معتبرا مع وجود الملك فمع عدمه اولى انتهى وفيهما نظر لا نظهر لك وجهه
مع ان اعتبارهم في المدارك استيطان ستة اشهر في كل سنة فعلى هذا يكون هذا المنزل وطنه عرفا

مطلقا

مطلقا سواء كان تقطنه فيه ام لا فان الظاهر انه بحسب العرف يصدق عليه ... في كل من بيته دخله انه في وطنه
فراجع وتامل فلا يكون استيطان شرعي مغاير للعرفي ثم اذا بني على كفاية استيطان ستة اشهر واحد كما هو
المشهور عند المتاخرين يتحقق استيطان شرعي مغاير للعرفي والعرفي انما يكون متوطنا اذا لم يعرض
عن توطنه ويكون متوطنا فيه بالفعل فاذا اعرض وتوطن في غيره لا جرم يكون مسافرا اذا دخله يكون عليه
القصر الا ان ينوي اقامة عشرة وهو مراد المشهور وعلى هذا الوجه لا اشتراط استيطان ستة اشهر في
العرفي لان العرفي داير مع فعلية الاستيطان لا انه مع الاعراض عن توطنه صادق ايضا انه متوطن فيه عرفا بل هو
فاسد بالبديهة وهي فعلية الاستيطان لا شك في كونه وطنه كلما دخله وان اتفق انه بدا له في استيطانه
فيه قبل تمامية ستة اشهر بل في الشهر الاول ايضا بل واول مرة اذا كان عزمه التوطن فيه دائما ثم بدا له فاذا
صدق انه في منزله واهله ووطنه عرفا لا جرم لا يجوز له ان يقصر كما انه عند استيطانه فعلا في منزله الذي
هو ملكه في ظرف ستة اشهر يجب عليه كلما دخله ان يتم الصلوة فيه لما ذكر من انه في وطنه ومنزله واهله
الان وان كان مراد الشهيد وصاحب المدارك انه اذا اتخذ البلد دار مقامه على الدوام فحكمه حكم الوطن
الشرعي حتى في صورة الاعراض ايضا ففيه انه لا ... في فساده سيما مع تعليلهما الالحاق بان المسافر ...
... عن كونه مسافرا عرفا فاسد من جهة اخرى ... وهي انه على هذا ايضا لا اشتراط الملكية
الملكية وجه اصلا ثم اعلم ان المشهور لا يشترطون التوالي في ستة اشهر وهذا ايضا يعلم ان المتبادر هو
هو المتعالي ثم لا يخفى انه يقدح الخروج الى المواضع ... الى السفر لانه لا ينافي الاستيطان بل المنافي انما
ترك الاستيطان ولا يشترطون السكنى في ملكه بل يكتفون بالاستيطان في البلد او القرية وامثالهما
مما يكون ملكه فيه وهذا ايضا يعلم بالنظر الى دلالة الاخبار اذ ليس مستقيما اذا كان المراد من
هو الملك على ما فهموه ولا يكفي عندهم استيطان الوقوف العامة كالمدارس وذهب جماعة الى الاكتفاء
بالوقف الخاص واشترط الشهيد ملك الرقبة فلا يجزي عنده الاجارة ويقتضيه ان الملك ليس
بشرط واشترط جماعة في الستة ان يكون مقيما فيها ومتما للصلوة فيها للاقامة فلا يكفي عندهم مطلق
كما لو اقام ثلثين متترددا ثم ولا التمام بسبب كثرة السفر او المعصية او شرف البقعة ولا يخفى مخالفتها
لما هو الشرط ... ان الوارد في الاخبار استيطان ستة ولا يصدق ذلك الا بان يقصد التوطن
ويقيم فيه من جهة انه وطنه لكن عرفت ان المرجع فيه الى ما في استيطانه وبالجملة المعتبر هنا الصدق ...

~~دلت الاخبار~~ يصدق عليه انه استيطان ستة اشهر عرفا وعرفت ايضا وجه اعتبار الاستيطان فلا يكفي اتفاق
الاقامة في موضع ولو كانت سنين عديدة وكذا لا يكفي قصد الاقامة ولو كان قصد سنين كثيرة حتى يتحقق
قصد الاستيطان فان التوطن امر على حدة وقصد الاقامة امر مغاير له وعرفت ايضا انه لا بد ان يكون ستة
اشهر لاجل الصلوة والصوم فيما بعد وغير هذا لا في نفس هذه الستة اشهر وعرفت ايضا وجه اعتبار هذا القدار
وانه ليس امر التعبد ايضا وعلى فرض كونه كذلك يكون ستة اشهر في كل سنة الا ان ... في الاستيطان
ويمنع مانع عن الاكمال ... او قبل عرض مانع وحصول البدا لا بد ان يكون القصد دوام التوطن
اذ التوطن على ما نقل عن الشهيد هو ان يجعل الموضع دار اقامته دائما على سبيل الوطنية ولعل مراده ان
يريد بالقيد المذكور هو المقام والتوطن عن الاقامة ولا بد من الرجوع الى اللغة والعرف لان كان المتبادر
من اللفظ الخالي عن القرينة هو الذي ذكره فالامر كما ذكره وانظر هل يصح ان يقال ان الوطن سنة
او سنتين مثلا ثم اخرج الى موضع اخر واذا قيل فلان يريد التوطن في بلد كذا فهل يتبادر منه الدوام
والظاهر التبادر وعلم حسن السابق فراجع وتامل فعلى هذا يكون المراد من استيطان ستة اشهر الواردة
في خصوص خبر ابن بزيع ان يكون بقصد الدوام الا ان اتفق البدا بعد ستة اشهر كما قاله المشهور او ان
المراد ايضا كونه فيه في عرض السنة مقدار ستة اشهر الا كما هو حال من له بيتان واهلان في موضعين
كما قلنا وكان كل وطنه وصار ... الاستمرار وانه لا يكفي سنة واحدة كما قلنا فتدبر في باقي الاخبار مع كثرتها
لم يقيد بستة اشهر وفي خبر ابن بزيع الظاهر ان القصد ما يتحقق به التوطن عرفا كما هو ظاهر حال انه اذا تحقق
الاقامة فيه ستة اشهر يصدق عليه انه وطنه عرفا سواء كان فيه ام لا حتى دخله يتم لكونه في وطنه
ومما يومي الى ذلك ان المعصوم قال الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه فلما سال الراوي عن
الاستيطان ما هو اجاب ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها فظهر
الايماء من التامل في السوال والجواب مع ان ما ذكرناه هو الموافق للاخبار المتواترة الدالة على
ان الحاضر يتم والمسافر يقصر وما ورد في علة القصر وعلة اتمام الاعراب وغير ذلك مما ذكر لعدم
اعتبار الملك ومع ذلك الاحوط مراعاة المشهور ايضا وان كان المشهور عند المتاخرين خاصة
ثم اعلم ان المنزل كما هو الوطن لو لم يكن منزله ووطنه يقصر فيه الا ان ينوي الاقامة وان كان منزل ابيه
او اخيه وامثالهما خلافا لابن الجنيد في منزل ابيه او ابنه او زوجته او اخيه مع كونهم لا يزعجونه

وسنده

وسنده الفقه الرضوي اذ فيه وان كنت مسافرا فنزلت منزل اخيك اتممت الصلوة والصوم ما دمت
عنده لان منزل اخيك مثل منزلك فاذا كنت نزلت في منزل الاخ ففي منزل الاب والابن والزوجة بطريق اولى
وروي في التهذيب في الموثق عن البقباق عن الصادق في المسافر ينزل على بعض اهله يوما وليلة قال يتم
ان يقصر الصلوة والتفضيل بعدم الاجماع ظاهر والظاهر ان ما في الفقه الرضوي محمول على التقية لموافقته من
جماعة من العامة وكذلك الحال فيما روي عن البقباق وما في التهذيب من حمله على الاتمام والصيام في ضياع
ابن العم انه عرفت ان القصر في الصنعة مذهب العامة مع عدم صحة سنده واحتمال توجهه مع ان البقباق قد
عنه نسبة الى انه سال الصادق عن المسافر ينزل على بعض اهله يوما وليلة قال يقصر الصلوة وهذا السند
صحيح انه ليس فيه سوى ابان وهو ثقة عند جماعة من المحققين ولبسطنا الكلام فيه في التعليقة
احتمال ان يكون المراد مما هو في الموثق ما هو في الصحيح اذ الظاهر اتحاد الواقعتين كما لا يخفى على المتامل
فيكون المعنى الذي اخبره ان يقصر الصلوة او يكون افضل ... ذلك او وقع الراوي ...
عن البقباق وكيف كان لا يقاوم وان سلمنا كونه حجة ... قول المعصوم الا اذا
السير هذا كونها مما يشير الى اعتبار الكثرة ... الاقامة عشرة مثل صحيحة هشام ورواية السندي بن الربيع ...
على ان المكاري والجمال يتمان ويصومان اذا كانا يختلفان وليس لهما مقام الا ... للتقصير بذلك ومفهوم ...
اذا كان للاصل ولا يخفى ان المتبادر كونه للاصل هنا وحجية هذا المفهوم لا تامل فيه كما حققناه في محله مع ان ...
معناه انه يجب التقصير ... وان التقصير لا يخرج ما ليس كذلك في هذا الحكم فهذا ايضا عبارة عن حجية المفهوم ...
ان المتبادر من لفظ المقام في امثال المقام مقام عشرة كما هو بناء الفقهاء في كل موضع والمدار عليه في كل مقام
ولهذا استشكل الكل في رواية حمزة ابن عبد الله الجعفري وتوجهوا الى توجيهها وما ذكرناه من ان هذا الراوي
لعله ما كان الظاهر عليه كون المقام في ... خصوص العشرة لكذا وكذا انما هو توجيه لدفع الاشكال والتوجيه هو
ارتكاب خلاف ظاهر لدفع اشكال والا لم يكن توجيها ولا اشكالا مع ان اشتراط عدم مقام العشرة في المقام
مقطوع به في كلام الاصحاب ومنهم ... الا ان الشاهد يرى ما لا يراه الغائب ... ولا ينبئك مثل
خبير الا ان يظهر انهم اخطاوا او ... في غاية الندرة ... الصعوبة وبالجملة هو ايضا من الموجبات
ويظهر من رواية عبد الله ورواية يونس ايضا انه مقام عشرة ايام وقس على صحيحة هشام ورواية السندي حال باقي

ما اشرنا اليه هناك وتامل وما ذكر طاب ثراه في كلام المحقق في المعتبر من ان ظاهر الروايات لزوم الاتمام للمكاري ونحوه ومن شاكلهما في الحكم كيف كان الا ان الشيخ ره يشترط ان لا يقيموا في بلدهم عشرة ايام اذ الشرط عند محقق بل الشيخ بل الاصحاب كافة معمول به وكذا ليس خاليا عن الدليل بل الدليل عليه كثير وما ذكره طاب ثراه في المدارك من انهم يعني الاصحاب القاطعين بذلك استدلوا بما رواه الشيخ عن عبد الله ابن سنان عن الصادق عم قال المكاري ان لم يستقر في منزله الا خمسة ايام واقل قصر في سفره بالنهار واتم بالليل وعليه صوم شهر رمضان وان كان له مقام في البلد الذي يذهب اليه عشرة ايام واكثر قصر في سفره وافطر ثم طعن في السند بتروكه الخ لعدم قوله بان الخمسة مطلق في الدلالة لعدم الصراحة في كون المراد من البلد الذي يذهب اليه هو المنزل ثم قال ولكن الصدوق روى هذه الرواية بطريق صحيح ومتنها مغاير فانه قال المكاري ان لم يستقر في منزله الا خمسة ايام او اقل قصر في سفره بالنهار واتم صلوة الليل وعليه صوم شهر رمضان فان كان له مقام في البلد الذي يذهب اليه عشرة ايام او اكثر وينصرف الى منزله ويكون له مقام عشرة ايام او اكثر قصر في سفره وافطر ومقتضى هذه الرواية اعتبار اقامة العشرة في المنزل والمكان الذي يذهب اليه ولا اعلم بذلك قائلا ومع ذلك اشتمالها على ما لا يقول به الاصحاب باق على حاله والمسئلة محل اشكال الا ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على ان اقامة العشرة في البلد قاطعة لكثرة السفر انتهى لان الاصحاب انما اتفقوا على الاشتراط على ما اعترف به ولا يلزم ان يكونوا متفقين على الاستدلال بوجه فاسد ظاهر الفساد بل لا يرضى نسبة ذلك الى واحد منهم فكيف الى جميعهم مع ان دابهم ليس الاستدلال بل مجرد الفتوى وهذا ظاهر مقطوع به منهم على ما يظهر من كتبهم ثم قليل منهم يتعرض للاستدلال ومع ذلك لا يلتزم ان ياتي بما هو مستند الاصحاب بعينه بل كثيرا ما ياتي بالدليل من قبل نفسه وهذا مقطوع به بل وصرح بذلك وعرفت ان المستند غير منحصر في خصوص ما ذكره من الرواية وعلى تقدير التسليم الضعف منجبر بالشهرة فكيف اذا كان متفقا عليه ومتفق الجميع ذلك مع ان الانجبار بالشهرة وصرح المسالك عند الفقهاء مع ان طعنه ليس الا من جهة اسماعيل ابن مرار بانه مجهول وقد حققنا في علم الرجال انه ثقة لان القميين استثنوا من روايات يونس ما رواه محمد ابن عيسى عنه خاصة مع نقله على المشهور وانظر مع ان اسماعيل هذا صاحب ابن السندي ماثي يعلان عن يونس وفي ملازمة و

الحقول

ستماعه مشهور به رواية يونس

والقميين ما استثنوا روايات اسماعيل بل يرجحون رواياته عنه ويفتون بها ويعملون من دون تامل وهذا ينادي بكونهما اوثق من ابن عيسى عندهم على وجه اتفق او وافقنا على ما ذكرنا جماعة من المحققين واما الاشتمال على ما لا يقول به الاصحاب فهو غير مضر بالنسبة الى باقي الحديث كما حقق مع انه يمكن ان يكون المراد من الاقل ليس الا اقل من خمسة بل من العشرة يعني خمسة وما هو فوقها مما هو اقل من العشرة بقرينة جعل ذلك في مقابل العشرة وما فوقها والخمسة فما دونها لا يصح في مقابل العشرة فما فوقها بل الخمسة فما دون العشرة يصح في مقابل ذلك وذكر الاقل من العشرة بعد الخمسة لاظهار ان الستة والسبعة والثمانية والتسعة حالها حال الخمسة من دون تفاوت سيما مع ان جعل الاقل اقل من خمسة من وجه انه من جملة اقلها ما لا يكون استقرارا فكيف يدخل في الاستقرار وايضا لا حد لا ضبط فيه فكيف يناسب مقام تعيين الحكم والواجب الغريب المخالف لحكم المكاري على ما كان المعروف عند المسلمين والشيعة وايضا اقل من خمسة مخالف للاجماع الشيعة والمسلمين فضلا ان لا يكون له حد وعين يكفي لحمل الحديث وبناء معناه الاشي ان حمل الصحاب بلفظ الامر وامثاله وهكذا الحال في كلماتهم كما منا من الاحاديث فانه بمعونة الاجماع فاذا كان الاجماع يكفي فكيف اذا انضم اليه قرينة المقابلة وغيرها مما ذكر فان المقابلة كثيرا ما تصير قرينة فكيف اذا انضم الى ما ذكرنا فتامل جدا ذكرنا من القرائن وتدبر حتى يظهر لك ان الامر على ما ذكرنا ولا معنى لحمل الاقل اقل من خمسة على اي حال لما عرفت من الاباء ولفظ الحديث ايا فضلا عن الامور الخارجة واما ما ذكره من عدم الصراحة ففيه ان يقبل الظهور لعدم جهة قرينة المقابلة فانه قال ان لم يستقر في منزله الا خمسة فالمقابل لا بد ان يكون المنزل والظهور يكفي مع ان الاتفاق على الاستقرار في المنزل عشرة يكفي ايضا قرينة على ما كان النظر سبق ما الذي في رواية الصدوق مذكور وعلى اي حال يكفي للاستدلال اذ في صدر الرواية للقصر نهارا لا ليلا الاستقرار في منزله خمسة ايام ومفهوم ذلك انه لولا هذا لم يكن هذا الحكم فاذا كان في منزله عشرة لم يكن الحكم المذكور البتة فاما الاتمام مطلقا او القصر كك لا وجه للاول لان استقرار الخمس لو صار منشأ للقصر نهارا فاستقرار العشر بطريق اولى فظهر ان حكم استقرار العشرة مخالف لحكم الخمسة فيتعين كون القصر مطلقا لعدم القول بالفصل ولعدم قائل بان الحكم امراض مع ان اخبارهم يكشف بعضها عن بعض وقد عرفت صحيح هشام وغيرها فتامل جدا وما ذكره طاب ثراه ان كلمة الواو في رواية الصدوق بمعنى او لانه يحمل ذلك في مقابل استقرار الخمس في المنزل والاشتراط ذلك في القصر نهارا وانه يكفي القصر نهارا مفهومه ان الاستقرار ليس كك بل حكم غير ذلك

فلم يبق الا القصر مطلقا لما عرفت مع انه لا وجه للاقتصار في المفهوم على خصوص ما ذكر لو كان المراد انضمام كل من العشرتين مع الاخرى بالنحو الذي ذكر وهو انه يقيم في البلد الذي يذهب اليه عشرا ثم بعدما ينصرف الى منزله يقيم عشرا ايضا او اكثر من دون تعرض لذكر حاله قبل الخروج وعلم اعتباره اصلا مع انه صريح في صدد بيان احكام صلوة المكاري والتفصيل فيه مع انك ستعرف ان الظاهر اتحاد هذه الرواية مع المرسلة مع ان التفاتهم الذي اعترف به يمكن ان يكشف عن الاتفاق على عدم اشتراط انضمام استقرار العشرة في المنزل مع استقرار العشرة فيما ذهب اليه فعلم ان كلام بالاشتراط يكفي مع انه لا قائل بالفصل وهو يعين ذلك في الاستدلال بالاحاديث ومما يدل على ذلك فتامل جدا على انا نقول روى الشيخ عن محمد ابن احمد عن ابرهيم ابن هاشم عن اسماعيل ابن مرار عن يونس ابن عبد الرحمن عن بعض رجاله عن الصادق عم قال سالته عن حد المكاري الذي يصوم ويتم قال ايما مكار اقام في منزله او في البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه التمام والصيام ابدا وان كان مقامه في منزله او في البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار وهذه الرواية مشهورة لانهم يكتفون بالعشرة في المنزل او العشرة المنوية في غير بلده صرح بذلك المحقق في النافع والعلامة وكل من تاخر عنه والشيخ ايضا وغيرهم ممن تقدم وقال بكفاية احدى العشرتين بل غير خفي على المنصف المتامل ان هذه الرواية متحدة مع الروايتين المتقدمتين ولعل وقع الاختلاف من الرواة من جهة النقل بالمعنى وبحسب ما اقتضاه مقام رواياتهم بل سند الرواية الاولى هكذا سعد ابن عبد الله عن ابرهيم ابن هاشم عن اسماعيل ابن مرار عن يونس ابن عبد الرحمن عن عبد الله ابن سنان عن الصادق عم والثانية رواه الصدوق عن عبد الله ابن سنان عن الصادق عم والثالثة قد عرفت والحكاية واحدة فظهر ان بعض رجاله هو عبد الله ابن سنان فاستقام على هذا الروايات الاولتان وظهر ان كلمة الواو في الرواية الثانية بمعنى او بل كانت او ونقلت بالمعنى بلفظ الواو لان المقام ما كان يقتضي اظهار كفاية احدى العشرتين كما ان في الثالثة ما كان المقام يقتضي ذكر اقامة الخمس مطلقا وصرح بعض المحققين باتحاد الرواية الثلث وبالغ في ذلك فظهر ان مستندهم للاعتبار عليه تام من وجوه متعددة صحيح على قانون القدما وظهر ايضا ان معظمهم على عدم الفرق بين العشرة في المنزل والعشرة المنوية في غيره وظهر ايضا مما ذكرنا ضعف ما قواه بعض المتاخرين من العمل بمقتضى ما يظهر عنده من العشرة من جهة صحة السند وعدم العمل بالروايتين لما ذكرنا في الرواية الاولى واجتباعه ولضعف الاخيرة بالارسال وكون اسماعيل ابن مرار

مجهولا وقد عرفت انه ليس بمجهول واما الارسال فمن يونس ابن عبد الرحمن وهو ممن اجمعت العصابة على ما عرفت من انهم كون بعض رجاله عبد الله مع ان الانجبار بموافقة المشهور لو لم نقل بالاجماع يكفي بل ظهر انها مستند كل الاصحاب سندا الى غير ذلك من اسباب ضعفه وقوة فتوى المشهور بل بعضها واما كون المراد من العشرة في غير المنزل العشرة المنوية المتقول على عدم تاثير غير المنوية نقله خالي العلامة وربما يظهر ذلك ويظهر به من اتفاقهم ظهر مما تقدم ان العشرة اذا صارت منوية يصير بمنزلة الحضور وعدم السفر وان لم يكن منوية لا يصير كك الا بعد مضي ثلثين ويظهر مما ذكرنا ان اعتبار هذه الاقامة للاخراج عن كثرة السفر والعشرة الغير المنوية سعرا ايضا فتامل جدا انه لم يقل ان اتم عشرة فعليه التقصير بل قال ان كان مقامه عشرة او ان كان له مقام في البلد الذي يذهب اليه عشرة فليقصر وبينهما فرق ظاهر اذ لو كان عزمه ان يقيم عشرة فيه ويعلم انه يقيم او نفسه واثقة به يصدق عليه ان له مقاما يجب عليه القصر الا ان ان سافر فتامل جدا والسهيل لحوق العشرة الحاصلة بعد الثلثين للجميع جاز بعلة لعموم المنزلة التي علمها لك اذ بعد الثلثين المستقر ديصير بمنزلة الوطن واذا اقام في الوطن عشرة صارت اقامته موجبة للقصر فكذا هنا ويقتضي عموم المنزلة عدم اعتبار وصل الاقامة في هذا العشرة ولذا افتى كك فان قلت مرسلة يونس هكذا وان كان مقامه في منزله او في البلد الذي يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار فالشرط فيه كون المقام اكثر من عشرة وانه لا يكفي العشرة وفتوى الفقها كفايتها وعدم اشتراط الزيادة قلت ذكر ذلك في مقابل قوله ايما مكار اقام في منزله او في البلد الذي يذهب اليه اقل من عشرة ومعلوم ان مفهومه مقابل له وهو العشرة فما زاد فالمراد ذلك بقرينة المقابلة واعاهم كك من جهة ان اقامة العشرة بحيث لا يزيد عنها اصلا ولا ينقص عنها معلوم من الفروض النادرة وفي مقام الاطلاقات ربما لا ينظر اليها كما في مسئلة البعيد صلوة الجمعة بفرسخين وتجي في مسئلة اقل الدم من الدم وغير ذلك هذا مع انك عرفت ان الروايات الثلث كلها واحدة فالروايتان الصحيحتان يكشفان عن كون المراد من المرسلة ماذا مع انك عرفت ان عدم القول بالفصل والاجماع البسيط يصيران قرينة لفهم الحديث ثم اعلم انه يجب القصر على كثير السفر بسبب اقامة العشرة ثم سافر مرة ثانية بدون نية الاقامة فالاظهر وجوب الاتمام عليه لعموم الاخبار كما نقل عن ابن ادريس وغيره واعتبر في العود الى الاتمام هنا المرة الثالثة لان الاسم قد زال بالاقامة فيكون كالمبتدأ اول ما قد عرفت الكلام في المبتدأ وان اعتبار الثلث ليس من جهة ما ذكره فلاحظ وتامل وفي ذلك زوال الاسم بمجرد الاقامة محل نظر

ومع ذلك لو تم ما ذكره لزم عدم تحقق اتمام الصلوة والصيام في المكاري ومواضعه الا نادرا غاية الندرة لو لم نقل
بالعدم مطلقا وحمل الاخبار الكثيرة الواضحة سندا او دلالة المفتي بها عند المتقدمين والمتاخرين على الفرض النادر
مما يابى عنه بل كثير منها يتقيم المكاري ومشاركه فرضا وفي العلل بعرض يجب لا يحتمل ومن هذا يحصل استبعاد
بالنسبة الى ما نقل من الاخبار والفتاوي ولذا استبعده غاية العلامة في السند السن الاستاد ومع ما ذكرناه تحقق
المكاري ومواضعه لا يتحول عشرة ومن هذا استشكلا وامر غايته بالاحتياط ولعله ايضا يرى الاحتياط في الاول
الاجماع المنقول واتفاق الفتاوي والروايات بعيد في رفع الاستبعاد واحتمال ان في ذلك الزمان من جهة زيادة
الامنية والامان وعادتهم المكاري واشباهه لا يحتاجون الى العشرة في الغالب للحرص العادي في تحصيل المال وجمعه
وتزييده او غيرها الحرص من دواعي تحصيل المال ولان ضرر اللعب ضرر عليهم لو عطلوا ويثقل عليهم ولذا تريهم
في حال الامنية ما يعرضون الى العشرة البتة وان صبروا يكون دوابهم في الاختلاف مع احضروا لهم وجرسهم
اعلم ان الوارد في هذه الروايات هو المكاري وظاهر الاصحاب عدم الفرق ولعله لعدم القول بالفصل كما نقل
من فتاويهم قال في المعتبر بعد ان اورد رواية ابن سنان وهذا يتم المكاري فلقائل ان يخص هذا الحكم به
دون غيره ممن يلزمه الاتمام في السفر الا ان الشيخ قيد الباقين بهذه الشريطة وهو قريب بعض الصواب
انتهى وظاهره ان المناط ليس عدم القول بالفصل وتحقق الاجماع بل في الشرايع قال وقيل يختص ذلك بالمكاري
فيدخل في جملته الاجير والملاح والاول اظهر انتهى وفوجه الاظهرية ظاهر واما حكم كل من اتخذ السفر عمله في مثل
هذا الحكم لان الوارد في النص ان منشا وجوب الاتمام على المكاري مثلا ليس الا كون السفر عملهم وفي هذه الروايات
قالوا ما المقام عشرة ايام يوجب القصر على المكاري فظاهر ان المراد من التعليل بكون السفر عمله انه لا يتحقق المقام عشرة
ايام وورد منهم ان المقيم عشرة ايام بمنزلة الحاضر في وطنه والحاضر في مقابل المسافر فكل مقيم عشرة ايام لا يكون عنده
العلة المنصوصة التي هي المنشا للحكم بوجوب الاتمام والملازم في الحكم بالاتمام انما هو على العلة المنصوصة والبنا
جار عليه في وجوب الاتمام كما عرفت سابقا فظهر ان الاتمام في جميع من شرط بالشرط المذكور وبما ذكرنا ظهر حال
اقامة خمسة فان الشيخ ره واتباعه قالوا بان المكاري ومشاركه في الحكم اذا اقاموا خمسة يقصرون نهارا
ويتمون ليلا وانكره ابن ادريس واكثر المتاخرين من ان العمومات تقتضي انهم يتمون وقصرها على ان لا يقيم خمسة
ايضا بعيد لانه نادر واما رواية ابن سنان التي هي مستند الشيخ لتضمنه لاقامة اقل من خمسة ايضا وهم لا يقولون

به ومع ذلك

به ومع ذلك الصحيح من تلك الرواية يتضمن ما لا يقول به احد من جهة اخرى ايضا والضعيفة منها ضعيفة
ومع هذا لا يخلو اعتراض انه اخرى وقد ذكر الكل والجواب عنه مع بسط الا ان الاشكال متحقق في ان مثل
هذه الرواية مع ما فيها من القيل والقال والكتابة النص صار للدفع الخزانات هل يكفي للخروج عن العلة
الثابتة من الصحيحة وغيرها الجمع عليها وهي انه اذا قصر المكلف افطر وبالعكس مضافا الى العمومات الدالة على
هولا يتمون مع صحتها وكثرتها وشهرتها وكونها متلقاة بالقبول عند جميع الفقهاء والاستصحاب وغيرها استبعادا
فيمن لا يقيم خمسة ايضا والاحتياط ~~ولعل~~ والله يعلم مضافا الى انهم قبل ان يصيروا مقيمين خمسة كان اللازم عليهم
الاتمام فكذا بعده استصحابا للحالة السابقة ولا ينقض اليقين الا بيقين مع عدم الانجبار باتفاق الفتاوي
عليها ولا شهرة عليه بل ولا شهرة اصلا والاقرب عدم المقاومة والاحتياط في واضح والله يعلم والمعتبر في
هو الاقامة في خصوص المنزل الا بالبلد فلا يعتبر فيه القصد والنية ونقل عن ابن الجنيد انه اكتفى للانقطاع
كثرة السفر باقامة خمسة المتوالية المنوية في غير بلده وفي بلده باقامة خمسة مطلقا سواء كانت منوية اولا كما قال
باقي الاصحاب في اقامة العشرة فجعل ابن الجنيد اقامة خمسة هنا ايضا مقام اقامة العشرة تماما وعلى اصله من ان
المسافر اذا اقام خمسة في غير بلده مع قصدها يخرج عن حكم المسافر ويدخل في حكم الحاضر كما قال باقي
الاصحاب في اقامة العشرة وفيه ان مستند انقطاع كثرة السفر هو الروايات الثلث المذكورة وهي تخص
العشرة بل يحكم بنفي اعتبار اقل من العشرة للانقطاع مطلقا نعم في روايتي ابن سنان اعتبار اقامة خمسة للقصر في
خصوص النهار في خصوص الوطن من دون اعتبار القصد فيها كما قاله الشيخ ونسب ابن المفلح الى ابن البراج
ايضا الا ان يكون نظر ابن الجنيد الى ما ذكرناه من ان مقتضى الروايات ان كثير السفر انما يتم اذا لم ينقطع
كثرته ولم تزل بسبب عروض الاقامة المقتضية للفصل في حال الحضور وكونه منزلته كما يظهر من
صحيحة هشام ورواية السندي وغيرهما ولما كان تلك الاقامة عنده هي اقامة خمسة خاصة كما مر سابقا اعتبر في المقام اقامة الخمسة ره
ومن هنا ظهر ضعف ما قاله ان مستند هذا الحكم ليس منحصرا في هذه الروايات الثلث كما ذكرنا سابقا
بل الظاهر ان في مثل زمان ابن الجنيد كان غير هذه الروايات من المستندات الاخر اعرف واشهر و
لهذا تمسك ابن الجنيد واعرض عن هذه الروايات بالمرة ولم يعتمد بها اصلا كما ان الكليني ره لم يرو ايضا اعرض منها
اليها ايضا بالمرة ولم يقع ذلك مما ابهام سماه صاحب المدارك وغيره من اتفاق الاصحاب على الحكم

المذكور ولم يقتصر ايضا ما نقل عن ابن الجنيد اذ عرفت انه مبني على اصله من ان القاطع وما يجعل في حكم
الحاضر شرعا هو خمسة لا غير وصرح ابن المفلح بان كلاما قاله ابن الجنيد هنا مبني على اصله فجعل خمسة
في غير بلده ما يكون مع النية وخمسة في بلده اعم من ان يكون مع النية او لا فظهر ان الانقطاع بالقاطع
لا تامل لاحد منهم انما نزاعهم في خصوص القاطع وانه ماهو ولما كان المشهور والظاهر هو العشرة لا خمسة من الاخبار
نسب المشهور ذلك الى العشرة ولما كان الظاهر عند ابن الجنيد هو خمسة نسب الى الخمسة فظهر اعتضاد هذه
الروايات بغيرها من المتضمنة لكون قصد اقامة العشرة موجبا للاتمام وجاعلا للمسافر بمنزلة الحاضر وهي في
الكثرة والصحة والاعتبار سيما بفتاوي الاخبار بمكان وفي اعتبار القواري ان المشهور بين الاصحاب
ان الاياب مثل الذهاب يعتبر في حد الترخص للقصر فيقصر الى ان يبلغ سماع الاذان ورؤية الجدران لقولهم
في صحيحة ابن سنان التي اوردها في حد الترخص في الذهاب واذا قدمت من سفرك مثل ذلك فاذا كانت
مستند العموم في الذهاب وحدث حجة فلا وجه للتفكيك وعدم جعلها حجة للاياب مضافا
الى ما عرفت من ان الظاهر ان اعتبار هذا الحد لتحقق العبرة عن الوطن وعدم الحضور فيه الموجب للاتمام
وهذه الصحيحة وان وردت في سماع الاذان الا انك عرفت انه لا فرق بينه وبين خفاء الجدران
وان كليهما امارتان لمقدار واحد ومسافة واحدة مع انك عرفت انه لا اشكال علينا لتمكننا
من سماع الاذان واو لم يتمكن لعدد كما اذا لم يتمكن من رؤية الجدران ايضا وفاقا في الشرايع من قوله
وكذا في عوده يقصر حتى يبلغ سماع الاذان من مصره لعل مراده ان رؤية الجدران ليست معتبرة في الاياب
كما بيناه في حاشية على المدارك ونقل عن المرتضى وابن الجنيد انهما يقولان المسافر يقصر في العود
حتى يبلغ منزله وربما كان مستندهما صحيحة العيص ابن القاسم عن الصادق ع قال لا يزال المسافر مقصرا
حتى يدخل بيته وموثقة اسحق ابن عمار عن الكاظم ع انه سال عن الرجل يكون مسافرا ثم يقدم فيدخل بيوت
الكوفة ايتم الصلوة ام يكون مقصرا حتى يدخل اهله قال بل يكون مقصرا حتى يدخل بيته واجاب عنهما
في المختلف بان المراد الوصول الى موضع يسمع الاذان او يرى الجدران فان من دخل هذا الحد خرج
عن حكم المسافر وفيما اشار الى ما ذكرناه من ان من لم يتوار عن وطنه يكون حاضرا في غير غائب عنه وبعيد ايضا
ازواله في غيرها واحد من الاخبار ان المسافر يقصر اذا خرج او اذا خرج عن بيته مع ان المراد ليس تجاوز الاقل

خ ج د

عن جدران البيت جزما بل المتداول عند نافي المحاورات ايضا كك مع انك عرفت ان صحيحة ابن سنان
محتجم في ذلك الذهاب فكيف يتاتى التفكيك بين الذهاب والاياب مع انه معارض ايضا
التاسع في القصر كذلك كما هو غير صحيح ويؤيده بل يدل عليه انه اذا كان في بلده او توابع بلده بحيث يقال
عرفا انه في بلده اذا كان في تلك التوابع يقال انه حاضر وغير مسافر وفي الوطن وفي البلد وامثال ذلك
وان لم يدخل بعد اهله ومن ايضا انه رجع من سفره او يريد ان يذهب الى السفر وامثال ذلك وهذا
يلزم انه لو تم يتوسط مدينة في بلده ووطنه ولم يدخل اهله بل دخل محل سوق جزاز ان يكون مسافرا عرفا و
فيما فيه تم على تقدير تسليم الدلالة والظهور لا شك في عدم مقاومتها لصحيحة ابن سنان لنهاية قوة
دلالتها بل لصراحتها وعدم القوة في الروايتين مضافا الى ما ذكرنا من كونها مستند الكل في الذهاب ومستند
المشهور بل الكل في الاياب والروايتان تستند النادر مع عدم دلالتهما ظهورا او مع الرجحان في الفعل مع
تأييد الصحيحة بغير ما ذكرت وما ذكره من التأويل في غاية القرب سلمنا نقل بالظهور بل لا يوجد تاويل
اقرب مع ان بيوت الكوفة في ذلك الزمان كانت ممتدة الى مقدار مسافة اربعة او ما قارب منها
ولا اقل من الفرسخين او ما قارب منهما وبما استوجهه في المدارك من القول بالتخيير فيما بعد الترخص الى
ان يدخل البلد العدم لما بعد لعدم قائل ولمخالفته لجميع الاخبار مع تحقق المرجح الشرعي وجمع المرجح
الموضحي مع ان مقتضى الروايتين القصر الى دخول البيت لا الى البلد فقد يشكل جدا انهم ورد في الموثق ان اهل
مكة اذا دخل زاروا البيت ودخلوا منازلهم اتموا وان لم يدخلوا منازلهم قصروا لكنه من حيث السند لا يقاوم
صحيحة ابن سنان مع قطع النظر عن المرجحات الكثيرة سيما الاجماع والشهرة ويمكن حملها على ان قوله ع ودخلوا
منازلهم عطف تفسير لقوله ع زاروا البيت فيكون المراد من قوله واذا لم يدخلوا منازلهم لم يزوروا البيت
وربما يقرب هذا التوجيه ويبقى البعيد في الرواية الاخرى ان اهل مكة اذا خرجوا حجاجا قصروا واذا زاروا
ووصلوا الى منازلهم اتموا كالصحيح ويمكن ان يكون ظاهرا في من بيته في وطنه في حال سفره يقصر
ما لم يدخل بيته كما ورد في الموثق كالصحيح عن ابن بكير عن الصادق ع عن الرجل يكون بالبصرة وهو من اهل الكوفة
له بها دار وفي ان خرج الى الكوفة وانما هو مختار لا يدري لا يقيم الا تفعل ما يحتبس يوما او يومين قال يقيم في جانب
المصر ويقصر قلت فان دخل اهله قال عليه التمام ومعلوم ان هذا غير الاياب عن السفر الى الوطن كما هو

وعلى تقدير ظهورها فيما يظهر من المؤلف فالجواب عنها واحد

المرهص وكلام ابن بابويه ثم البيت عروبه عكنه لانهم يبدون فيه ويبيتون فيه ايام ما ثلثه او يوميين لا اقل
منها فتامل. لو دخل البيت وهو الاصح ما اختاره المص لما ذكره من العمومات الدالة على وجوب
القصر على من هو مسافر والاتمام على من هو في بيته وحاضر وخصوص صحيحة اسماعيل ابن جابر انه قال
قلت له يدخل علي وقت الصلوة وانا في السفر فلا اصلي حتى ادخل اهلي فقال صل واتم الصلوة قال فدخل علي
وقت الصلوة وانا في اهلي اريد السفر فلا اصلي حتى اخرج فقال فصل وقصر فان لم تفعل فقد خالفت
والله رسول الله وقال في المعتبر هذه الرواية اشهر واظهر في العمل فيها من جما ومنها انه هو
هو المشهور بين الاصحاب واما القول بالاتمام بناء على اعتبار وقت الوجوب فذهب اليه الصدوق
في المقنع وابن ابي عقيل والمحقق الشيخ علي وسنده صحيحة ابن مسلم انه سال الصم عن الرجل
يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلوة وهو في الطريق فقال يصلي ركعتين وان خرج الى سفره
وقد دخل وقت الصلوة فليصل اربعا والجواب ان الاولى راجحة من وجوه كثيرة ومنها ظاهر القرآن
على ما عرفت سابقا وطريقة السوال ومن هو بينهما الفقه الرضوي فان عبارته موافقة لها
في اعتبار حال الاداء وكذا صحيحة علي ابن القاسم انه سال الصم عن الرجل يدخل وقت الصلوة في السفر
ثم يدخل بيته قبل ان يصلي قال يصليها اربعا فالثانية محمولة على تلك الوجوه فالى المصير هنا
في الدلالة ايضا لان الاولى صريحة مع قطع النظر عن التاكيد وعن الحلف بخلاف هذه لاحتمال ان يكون
المراد الاتيان بالركعتين في السفر قبل الدخول وبالاربع قبل الخروج مع ان محمد ابن مسلم روى عن
احدهما في الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلوة قال ان كان لا يخاف ان يخرج الوقت
فليدخل وليتم الصلوة وان كان يخاف ان يخرج الوقت قبل ان يدخل فليصل وليقصر ومثلها
رواية الحكم ابن مسكين عن رجل عن الصم وكل واحدة منهما قوي سعي للعمل بل ربما
تاكيد واضح مع ان ابن مسلم الراوي هو بعينه روى ضد ما رواه مع زيادة التاكيد في حيث
امرهم بالدخول والاتمام لعله في مقام تخفيف الصلوة وان صوله تقصيرة في الطريق مشروط
بخوف فوت الوقت بل على كل حال ليس واحدة وقع الاخلال في متن احدهما من جهة النقل
بالمعنى فيحتمل ان يكون المراد هو الاحتمال الذي ذكرناه لرفع التعارض بين الاخبار

بل ما عرفت

بل عرفت سابقا ان الاظهر اتحادا امثال هذه الروايات اذا كانت من راو واحد اذ كيف يقتصر في كل واحد
من روايتيه بواحدة منهما والوا من دون اظهار رواية التي رواها ضد اليهما ومخالفة اشد المخالفة مع
قطع النظر عن كونه خيانة ومنافي لما هو شأن العدل ان يكتمها سيما مثل ابن مسلم الذي هو اجل
الاوتاد ومن الذين لولاهم لاندرس آثار النبوة الى غير ذلك من ملاحظة العظمة التي لا تحصى مع انه ايضا
روى في الصحيح عن الصم الرجل يريد السفر متى يقصر قال اذا توارى عن البيوت قلت الرجل يريد السفر
فيخرج حين زوال الشمس قال اذا خرجت فقصر ومن المرجحات ايضا ما ذكره بعض المحققين من ان اكثر العامة
قائلون باعتبار حال الوجوب فيكون ما دل عليه محمولا على التقية وما ذكر ظهر الجواب عما روي عنه ابن
مسلم ايضا مثل رواية النبال قال خرجت مع ابي عبد الله م حتى اتينا الشجرة فقال الى ابو عبد الله م يا نبال قلت لبيك قال انه لم يجب على
احد من اهل هذا العسكر ان يصلي اربعا غيري وغيرك وذلك انه دخل وقت الصلوة قبل ان نخرج ولا على
ان تكون هذا التقاء منهم قال كلك حتى يصلي النبال اربعا لان العامة لا يقصرون والقصر شعار الشيعة كما مر
الاشارة واما من قال بالبناء على اعتبار وقت الوجوب فلعله رجح ما دل بظاهره عليه بناء على اصالة الاستصحاب
وظهر لك الجواب عن ذلك عما لا مزيد عليه فلاحظ وتامل واما من قال بالتخيير فبناؤه على عدم الرجحان
يعتمد عليه وقد عرفت الرجحان المعتد به المعتمد عليه واما القول بالتمام مع السعة والقصر مع الضيق
فنسب الى الصدوق ره والشيخ ره والصدوق في الفقيه روى رواية اسمعيل بن جابر السابقة
ثم روى رواية ابن مسلم المعارضة لها ثم قال يعني اذا كان لا يخاف فوات الوقت اتم وان خاف
خروج الوقت قصر وتصديق ذلك في كتاب الحكم بن مسكين قال قال ابو عبد الله م في الرجل
قال قال ابو عبد الله م في الرجل يقدم من سفره في وقت صلوة فقال ان كان لا يخاف خروج الوقت
فليتم وان كان يخاف خروج الوقت فليقصر وهذا موافق لحديث اسمعيل ابن جابر انتهى ويحتمل
ان يكون مراده ان الذي يقدم من سفره متى ما لم يخف خروج وقت الصلوة يجي حتى
وطنه فيتم الصلوة ولا يصلي في الطريق قصرا الا ان يخاف خروج وقت الصلوة في تصلي في
الطريق قصرا كما يظهر من قوله وهذا موافق لحديث اسمعيل ابن جابر اذ لو لم يكن مراده ما
ذكرنا لم يكن لما ذكره وجه ولم يكن لرواية اسمعيل على رواية ابن مسلم مزية اصلا اذ يخرج

خروج الوقت يقصر وهذا افق لرواية ابن مسلم بل الظاهر من ذلك انه رجح رواية ابن مسلم ايضا على
ما ذكرناه من انه يقصر ركعتين في الطريق في القدوم واربعا في المنزل فيه وجعل الاربع الاتمام كناية
عن الصلوة في وطنه والاربع القصر كناية عن الصلوة في السفر فتامل كلامه جدا واما الشيخ فبعد ما
روى المتعارضين المذكورين قال لا تنافي بينهما لان الوجه في الجمع ان من دخل من سفره وكان
الوقت باقيا يقدر ان يتم صلواته كان عليه التمام وان خاف الفوت كان عليه القصر وكذا من خرج
الى سفره الى آخر ما قال والذي يدل على ذلك ما رواه سعد عن محمد بن الحسين عن جعفر ابن بشير عن حماد بن
عثمان عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا الحسن م يقول في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلوة
فقال ان كان لا يخاف الفوت فليتم وان كان يخاف خروج الوقت فليقصر وعنه عن محمد بن الحسين
عن الحكم بن مسكين عن رجل عن الصم في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلوة فقال ان كان
لا يخاف خروج الوقت فليتم وان كان يخاف خروج الوقت فليقصر ثم احتمل ان يكون الاتمام توجه
الى من دخل عليه الوقت وهو مسافر فدخل اهله على الاستحباب دون الفرض والايجاب وقال
ويدل على ذلك ما رواه محمد ابن احمد بن يحيى عن محمد بن عبد الحميد عن سيف بن عميرة عن منصور ابن
حازم قال سمعت الصم يقول اذا كان في سفر فدخل وقت الصلوة قبل ان يدخل اهله فان شاء
قصر وان شاء اتم وان اتم احب الى فظهر ان نسبة هذا القول الى الشيخ ايضا لا يخلو عن مناقشة
فتامل لان الظاهر ان الاتيان بالاحتمالين المذكورين جمعا بين الاخبار لا ان الاول
بخصوصه والثاني كتاب الحديث كما نبه وهاتان الروايتان لا تقاومان صحيحة اسمعيل
ابن جابر وغيرها من الصحاح والمعتبرة المعتضدة بالمرجحات التي عرفت ومنها فتوى
المشهور بها وندرة القايل بهما بل عدم قايل بهما كما عرفت وصراحة دلالتها وضعف
دلالتهما لما عرفت من احتمال ارادة الصلوة في الوطن من الاتمام والصلوة في
السفر من القصر وهذا ايضا قريب في مقام الجمع بين الاخبار المتعارضة اذ لا شك
في انه اقرب من حمل الصحاح والمعتبرة على كون القصر فيها في صورة ضيق الوقت عن الاتمام

تام

ان

خاصة سواء كان في الخروج الى السفر او القدوم منه بل لا يكاد يتمشى هذا التوجيه فيها بل وفي الاربع
والاتمام ايضا لا يكاد يتمشى هذا التوجيه بانه لبيان الامن جهة سعة الوقت في الذهاب والمجيء
جميعا وان الاصل هو الاتمام في الخروج الى السفر والقدوم منه جميعا وان القصر ليس الا
من جهة عدم سعة الوقت فلاحظ جميع الاخبار وتاملها وتامل فيها دقيقا فانه هل يتمشى التوجيه المذكور ام لا
ومما يقربه عدول السائل من صيغة الماضي الى صيغة المضارع في كلتا الروايتين الاوليين حيث قال
الرجل يقدم من سفره ولم يقل قدم من سفره وجواب المعصوم م فيهما بانه يتم ان لم يخف
ويقصر ان خاف من دون استفصال وتفصيل وتقييد اصلا ومبادرته م بالجواب كذلك مع ان
الاصل عدم التقدير في الكلام ومما يقربه ايضا صحيحة ابن مسلم السابقة المروية على ما ذكرناه هنا وعند ذلك يمكن الجواب بالنسبة الى الروايتين الاخيرتين ايضا اذ صحيحة اسمعيل وغيرها
تابى من الحمل على التخيير ايضا فلاحظ مضافا الى ما عرفت سابقا من تواتر الاخبار في كون القصر عزيمة بعد
الاية فتعين العمل بصحيحة اسمعيل وما وافقها ثم اعلم ان المذهب عند جمع فيما ذكر لان العلامة
ره اختار البناء على وقت الوجوب فيما اذا خرج الى السفر والبناء على وقت الاداء فيما اذا قدم من السفر
اما الثانية فلصحيحة اسمعيل وغيرها على حسب ما عرفت واما الاولى فلان الركعتين الاخيرتين عنده
مثل صلوة مستقلة فاذا وجبتا وقت الوجوب لزم الامتثال والخروج عن العهدة بالنسبة اليهما
ولا يتحقق الا بفعلهما ولو في السفر وفي وقت الاداء ففي الصورتين احتياط الاتمام وفي المختلف
اطال الكلام واحتج بادلة كثيرة وهي عشرة لاعتبار وقت الوجوب في الاولى وصرح بان ما دل على اعتبار
وقت الاداء في الثانية وان كان يشمل الاولى ايضا من دون تفاوت الا ان هذه الادلة العشرة منعت عن
اعتباره في الاولى وادلته العشرة ليست بحيث تقاوم ما دل على اعتبار وقت الاداء فضلا ان تغلب
عليه فان دليله الاول انه ثبت بان الواجب عليه وقت الوجوب هو الاربع فلا يسقط بالعذر
المتجدد كالحيض والموت والثاني صحيحة ابن مسلم ورواية بشير النبال السابقتان ورواية
الوشا انه سمع الرضا م يقول اذا زالت الشمس وانت في المصر وتريد السفر فاتم فاذا خرجت بعد
الزوال قصر العصر والثالث الاحتياط لان القصر غير مبرئ للذمة بخلاف التمام لاشتماله على

القصر زيادة والرابع الاستصحاب والخامس ان القول بالقصر والقول بالقضاء على الحائض اذا
فرطت فى الاداء مما لا يجتمعان والثانى ثابت بالاجماع فينتفى الاول وجه التنافى ان المسقط ان
اسقط فكذلك الحائض والا فكذا الركعتين الاخيرتين السادس ان القضاء تابع للاداء والمخالف
وهو ابن ادريس والشيخ سلم وجوب الاتمام فى القضاء السابع القول بالقصر ينافى القول بوجوب
الصوم مع الخروج بعد الزوال اذا لم يبيت النية والثانى ثابت وجه التنافى ان القصر انما هو للسفر
وهو المقتضى ومضى بعض الوقت لا يصلح للمانعية على هذا التقدير وهذا المقتضى ثابت فى فصل
الصوم الثامن ان من صلى فى السفينة قبل مفارقة المنزل يجب عليه الاتمام فاذا غاب عنه الجدران
والاذان قبل الفراغ لم يسقط فرض الاتمام لان الصلوة على ما افتتحت عليه فوجب الاتمام مطلقا
لعدم القائل بالفرق التاسع ان الافطار لازم للقصر لعموم قوله هما واحد الحديث وفى محل
النزاع يكون الافطار منتفيا العاشر ان القصر لا يكون الا للمقتضى له لعدم المقتضى للاتمام و
القسمان باطلان اما الاول فلانه لو ثبت لزم تقدم الحكم على العلة لان المقتضى للقصر ليس
الا السفر وهو متاخر عن وجوب الصلوة فلو اقتضى قصر الصلوة المتقدم ثبوتها لزم تقدم المعلول
على العلة وهو باطل قطعا واما الثانى فلانه لا يلزم من عدم دليل الثبوت تحقق العدم ولان
المقتضى للاتمام وهو الحضر موجود حالة الوجوب فلا يمكن القول بنفيه والا لزم اجتماع الضدين
ولا يخفى ما فى الكل من الخدشة اما فى الاول فان كان مراده الاستصحاب فيرجع الى الرابع
وان كان غيره فلا وجه له لان مقتضى الادلة ان غير المسافر يتم والمسافر يقصر الا ان يثبت انه
يتم ولم يثبت هنا بل ثبت انه يقصر كما مر وقياس المسافر فى المقام بالحائض والميت قياس
مع الفارق الواضح اذ بالحيض والموت وامثالهما يفوت الصلوة فيجب القضاء لعموم من فاته
صلوة فليقضها على حسب ما سيجئ ولولا هذا العموم لم يجب القضاء الا بنص خاص لانه فرض جديد
على ما هو الحق والقضاء تابع للاداء كما اعترف به والمسافر لم يفت صلوته بل انتقل فرض
الحاضر بفرض المسافر الا ان يدل دليل على عدم الانتقال وليس بل ثبت الانتقال من الادلة
الخاصة ايض واما الثانى فقد مر الكلام فى امثال هذه الاخبار وانها لا تعارض ما دل على
كون العبرة بوقت الاداء مطلقا واما الثالث فكون القصر غير مبرئ للذمة اول الكلام
بل ثبت انه المبرئ خاصة واما كون الاتمام شاملا له وللزيادة ففيه ما فيه اذ بعد احتمال كون
شغل الذمة بالقصر كيف ينفع الاتمام بالعلة التى ذكرت لان القصر هيئة اخرى والهيئة

جزء الصلوة قطعا مع انه مثل السابق لو تم لزم الاتمام فى الصورة الثانية ايضا فيكون العبرة
بوقت الوجوب مطلقا كما قال به بعض الاصحاب الا ما ذكره ومنه يظهر الجواب عن الرابع و
غيره مما هو غير مختص بالصورة الاولى بل جار فى الثانية ايضا لان الاستصحاب دليل القائل باعتبار
وقت الوجوب مطلقا كما عرفت فان كان غالبا على ما دل على كون العبرة بوقت الاداء يتعين القول
بكون العبرة بوقت الوجوب مطلقا والا يتعين كون العبرة بوقت الاداء مطلقا كما عليه الاكثر وقد عرفت
انه الحق واما ما اختاره من التفصيل فلا وجه له اصلا واما الجواب عن الخامس فقد ظهر من الجواب عن
الاول واما الجواب عن السادس فان الخلاف الذى ذكره هو الشيخ وابن ادريس والشيخ له مذهب على حده
كما عرفت واما ابن ادريس فستعرف قوله ومع ذلك المخالف غير منحصر فيهما اذ المشهور يقولون بان
الاعتبار بوقت الاداء ومصرحون بان القضاء تابع للاداء وكذا الحال بالنسبة الى غير المشهور ومع ذلك
ذكر فى المختلف على حدة مسئلة كون القضاء فى المقام تابعا لوقت الوجوب لا لوقت الاداء والخلاف
ذلك مطلقا من غير خصوصية بالصورة الاولى بل صرح بالتعميم ونقل عن ابن ادريس انه قال ان
كان الوقت دخل وهو مسافر ثم دخل البلد والوقت باق ولم يصل حتى خرج الوقت وجب القصر
وبالعكس الاتمام ثم اختار هو الاتمام واحتج بما احتج وظهر من كلامه انحصار المخالف فيه وفى الشيخ
والمحقق ايضا ذكر هذا الخلاف على حدة بالتعميم المذكور واختار كون القضاء تابعا لوقت الفوت لا وقت
الوجوب وكذا غير المحقق وفى المدارك ذكر ان المخالف فى هذا المسئلة هو السيد وابن الجنيد
فلاحظ فعلى هذا نقول دليله السادس ليس مبتنيا على مقدمة بينة او مبينة او مسلمة فلا يكون
دليلا غاية ما يكون انه جدلى بالنسبة الى خصوص ابن ادريس وهذا كيف يصلح ان يكون دليلا
للفقيه فى فتواه ولو كان يصلح لكان الامر فى الصورة الثانية ايضا كذلك لما عرفت فيلزم العلامة
القول بكون العبرة بوقت الوجوب مطلقا بلا شبهة فالوجه فى تفكيكه وتفصيله ومع ذلك يقول من قال
بان الاعتبار فى الفوات بحال وقت الوجوب لا وقت الفوت استدل برواية زرارة عن الباقر عم انه
سأله عن رجل دخل وقت الصلوة وهو فى السفر فاخر الصلوة حتى قدم فنسى حين قدم ان يصليها
حتى ذهب وقتها قال يصليها ركعتين صلوة المسافر لان الوقت دخل وهو مسافر كان ينبغى ان يصليها
عند ذلك ومقتضى العلة المنصوصة اتمام الصلوة فيما اذا كان حاضرا فسافر وهذه الرواية وان

كان فى طريقها موسى بن بكير الا ان الظاهر انها من كتابه وكتابه معتبر وكيف كان اعتماده على هذه الرواية
فلا مانع من ان يكون قائلا بان العبرة فى القضاء بوقت الوجوب من جهة اعتماده على هذه الرواية فلا
~~مانع من ان يكون قائلا بان العبرة فى القضاء بوقت الوجوب~~ نقض عليه لان الاحاديث يخصص بعضها
بعضا اذا حصل التقاوم على ذلك المدارك فى الفقه ومن لم يعتمد عليها اصلا او لم يكن عنده مقاومة لما دل
على كون العبرة بوقت الفوات فهو فى سعة ولهذا لم يعمل بها الا واحد او اثنان بل الا واحد على ما ذكره
فى المختلف لان الشيخ وان كان قائلا بها ايضا الا انها العلها مطابقة للقاعدة عنده لانه قائل بالاتمام عند
السعة والقصر عند الضيق والفوت لا تكون الا بعد ضيق ومن هذا اجاب فى المعتبر عن هذه الرواية باحتمال
ان يكون دخل مع ضيق الوقت من اداء الصلوة اربعا فيقضى على وقت امكان الاداء فتامل والاظهر ان
هذه الرواية ظاهرة فى كون الاعتبار فى الاداء ايضا بحال وقت الوجوب بملاحظة العلة المذكورة فلعل
الذى ذكرنا عن الاخبار الظاهرة فى ذلك وكيف كان الظاهر انها لا تقاوم ما دل على كون العبرة
بحال الاداء وان القضاء تابع لحال الفوات مثل ما فى صحيحة زرارة يقضى ما فاته كما فاته وما ظهر مذهب ذكى
اخير ايضا زايدا عما ذكره المصنف وهو كون العبرة بوقت الاداء فى الاداء دون القضاء والجواب عن السابع
انه ايض جدلى ونقض بالنسبة الى خصوص من يقول بوجوب الصوم ح مع ذلك قياس مع الفارق لان مقتضى
العمومات والخصوصيات التى لا شبهة فى كونها حجة على ما عرفت وجوب القصر فى الصلوة ح ومقتضى
العمومات وخصوصات التى هى حجة وجوب الصوم ح اما الخصوصات فظاهر واما العمومات
فلان معظم هذا اليوم وغالبه كان المكلف حاضرا والحاضر يجب عليه الصوم والغلبة من جملة المرجحات
فتامل مع ان هذه المنافات حاصلة فى الصورة الثانية ايض اذ ربما كان المكلف مفطرا فيها ولا عليه
الصوم ويجب عليه اتمام الصلوة مع ان العلامة يقول بكون العبرة فيها بحال الاداء فيجب عليه التمام اذا
قدم بعد الزوال ولم يصل الا فى الوطن ومع ذلك يقول بوجوب الافطار وعدم وجوب صوم ذلك
اليوم وعدم الاعتداد بصومه سيما اذا افطر فى الطريق فما هو جوابه فهو جوابنا ومما ذكر يظهر الجواب
عن الثامن والتاسع ايضا كما لا يخفى واما العاشر فظاهر الفساد لان السفر مقتضى لخصوص
هيئة القصر لا لنفس وجوب الصلوة المتقدم فهو مقدم على معلوله كما ان الحضر مقتضى لخصوص
هيئة التمام فى الصورة الثانية عنده ايضا لا لنفس وجوب الصلوة المتقدم كما ان مقتضى خصوص
هيئة التمام فى الاولى هو الحضر وهيئة القصر فى الثانية هو السفر وكذا قوله واما الثانى مما لا
نفهمه وهو اعرف بما قال ثم اعلم انه نقل فى المختلف عن المبسوط قولا اخر وعن خلافه قولا اخر وتفصيلا
عن ابن الجنيد ايضا قولا اخر وتفصيلا من اراد الاطلاع فليلاحظه وعندى انه ليس فى نقلها

كثير فايدة **القول فى بقية الفرايض** قال الله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى يعنى فى الفطر كما فى الصحيح و
قال عز وجل فصل لربك وانحر قيل اى فى الاضحى كما فى الخبر وقال سبحانه واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى يعنى
بعد الطواف وقال وليعبدوا الله او فى اى ايا ما كان وقال النبى ص فى الكسوفين اذا رايتم فصلوا **مفتاح**
تجب الصلوة فى العيدين الفطر والاضحى على الاعيان بالكتاب والسنة والاجماع وهى ركعتان بالصحاح و
الاجماع ويشترط فيها ما يشترط فى اليومية بالاجماع بل ما يشترط فى الجمعة ايضا كما يستفاد من المعتبر ه **قوله
رحمه الله** بالكتاب وهو الذى ذكره من قوله تعالى قد افلح الاتيان فان المراد زكوة الفطرة وصلوة العيد
على ما ذكره جمع من المفسرين بعد ما ثبت من الصحيح عن الصادق ع وقوله تعالى فصل لربك وانحر قيل المراد صلوة
العيد الاضحى ونحر البدن كما ورد فى الخبر وورد ايضا ان المراد رفع اليدين حال التكبير فى الصلوة الى
ما يحاذى اللبة وغير ذلك واما السنة فهى كثيرة منها صحيحة جميل عن الصادق ع ان صلوة العيدين فريضة الى
غير ذلك من الاخبار واما الاجماع فقد نقله جماعة منهم المحقق والعلامة وهو كل واما كونها ركعتين فبالاجماع بل
الضرورة من الدين والصحاح وسنذكرها وعن معوية قال سألته عن صلوة العيدين فقال ركعتان
الحديث واما كون شرايط اليومية شرايطها فدليله الاجماع كما ذكره كما ذكره ان الجمعة ايضا كذلك وكذا اجزائها
اجزاؤها كالجمعة بالاجماع فان العبادات توقيفية لا بد من ثبوت ماهيتها من الشرع ومر الكلام مفصلا
فى الصلوة الجمعة واما انه يشترط فيها ما يشترط فى الجمعة الا ما اخرجه الدليل فظاهر الاصحاب اتفاقهم عليه
بل قال فى التذكرة انما تجب العيد على من تجب عليه الجمعة عند علمائنا اجمع وفى المنتهى قال لا نعرف فيه
خلافا مع ان الشرايط المعتبرة فى الجمعة **من جملتها** العدد وقد اجمع الاصحاب على اشتراطه هنا ايضا حكاه
فى المنتهى ويظهر صدقه من ملاحظة فتاوى الفقهاء وروى الصدوق فى الصحيح عن الصادق ع انه قال فى
صلوة العيدين اذا كان القوم خمسة او سبعة فانهم يجمعون الصلوة كما يصنعون يوم الجمعة وقال ويقنت
فى الركعة الثانية قال قلت يجوز بغير عمامة قال نعم والعمامة احب الى ولعل قوله ويقنت لا لاجل صلوة
الجمعة لا هذه وعلى تقدير كون المراد هذه فدفع توهم حاصل من قوله كما يصنعون يوم الجمعة اذ ورد فى الاخبار
الكثيرة ان القنوت فى الجمعة فى الركعة الاولى فتوهم فى هذه الصلوة ايض ذلك فدفعه بانه يقنت فى الركعة
الثانية ايضا لان فيها قنوت موظف معروف كما ستعرف فتامل والظاهر من هذه الصحيحة كون العدد
المعتبر هنا هو العدد المعتبر فى الجمعة وورد فى صلوة الجمعة ايض فى الصحيح عن الصادق ع انه قال ادنى ما يجزى
فى الجمعة سبعة او خمسة ادناه وبينا فى بحث الجمعة ان المراد فى هذا الخبر ان كل واحد من العددين
شرط السبعة شرط فى الوجوب العينى والخمسة فى الوجوب التخييرى فالظاهر من هذه الصحيحة ان كلا منهما

ايضا مثل الجمعة والا فلا وجه للتعبير بهذه العبارة هنا ايضا ففيها اشارة الى ما اشار م في الجمعة
اليه على ما بيّنا في الجمعة فلاحظ ونقل عن ابن ابي عقيل انه ذهب الى اشتراط السبعة هنا مع
اكتفائه بالخمسة في الجمعة وقال لو كان الى القياس لكانا جميعا سواء لكنّه تعبد من الخالق سبحانه
وعبارته هذه في غاية الظهور في اتحاد الصلوة الجمعة مع هذه الصلوة في الشرايط كما ادّعى الاجماع
عليه ولعل نظره ره الى الاخبار الوارده في الجمعة المتضمنة بظواهرها لاعتبار خصوص الخمسة فانّها
صحاح كثيرة ولذا اختار اكثر الاصحاب الخمسة في الجمعة ويكون حاله فيها حال الاكثر واما في المقام
فلما لم يرد سوى هذه الصحيحة بحسب الظاهر وظاهر عدم التضيق وعدم عينيّة الوجوب في الخمسة
كما بيّناه فاختار السبعة والحق اتحادها مع الجمعة فيه كما قلنا **ومن جملتها** الجماعة واشتراطها
هنا ايض اجماعي منصوص كما عرفت ويدل عليه ايض صحيحة زرارة عن الباقر ع من لم يصل مع الامام
في جماعة يوم العيد فلا صلوة له ولا قضاء عليه **من جملتها** الوحدة وظاهر الاصحاب اشتراطها
ايض لانّهم اطلقوا مساواتها للجمعة في الشرايط ونقل عن الحلبي تصريحه بذلك محتجا بانّه لم
ينقل عن النبيّ ص انه صلّى في زمانه عيدان في بلد كما لم ينقل انه صلّيت جمعتان وبصحيحة ابن مسلم
عن الباقر ع قال قال الناس لامير المؤمنين الا تخلّف رجلا يصلي العيدين قال لا اخالف السنة قال
في المدارك وهما لا يدلان على المنع ومن ثم توقفت العلامة في التذكرة والنهاية في اشتراط ذلك وهو
في محله انتهى **اقول** قد عرفت ان العبادات توقيفية موقوفة على الثبوت من الشرع وقد عرفت
النزاع في كون الفاظها اسامي للصحيحة او الاعم وانه لم يثبت كونها اسامي للاعم ولو لم نقل بثبوت
كونها اسامي للاعم ولم ينقل للصحيحة والثبوت اما من القول او الفعل والاول منعدم والثابت
من الفعل هو الوحدة لانه ثابت جزما والتعدد غير ثابت وهو كثيرا ما يثبت الشرط بهذا
النحو كما لا يخفى والاجماع ايضا انما تم في الواحدة خاصة لو لم نقل بالاجماع على اتحاد الجمعة مع
هذه الصلوة في الشرايط مع ان الواجب العيني على كل احد كيف يجعله الشارع مقصورا خلف
الواحد ولو لم يجعله مقصورا لاقتضى العادة شيوع تحققها متعددة واشتهاره و
ظهوره بحيث لا يقبل الخفا فكيف صار الامر بالعكس حتى ظهر من الفقهاء ما ظهر الى غير ذلك
مما مرّ في صلوة الجمعة فلاحظ ثم قال وذكر الشهيد ره ومن تأخّر ان هذا الشرط انما يعتبر
مع وجوب الصلوتين فلو كانتا مندوبتين او احديهما لم يمنع التعدد انتهى لا يخفى ان هذه
الشرايط انما هي شرايط وجوبها واما اذا اختلت الشرايط وسقط الوجوب فسيجي حالها
ومن جملتها الخطبتان وقد صرّح في المبسوط باشتراطهما وقال شرايطهما شرايط الجمعة
سواء في العدد والخطبة وكذا الحال بالنسبة الى عبارة غيره من الفقهاء كما اشرنا ويدل
عليه

عليه ما اشرنا من ان العبادة لا بدّ من ثبوتها من الشرع حتى يحكم بانها المطلوبة شرعا وان الثبوت مخصر
في الاخبار والاجماع وفعل النبي والائمة ولا شبهة في انهم ع كانوا يخطبون والاجماع فعلاهم م قد عرفت واما — على ذلك و
الاخبار فيظهر منها ايضا حيث ذكروا م في مقام بيان هذه الصلوة ان الخطبة بعدها مثل صحيحة ابن مسلم
عن احدهما م في صلوة العيدين قال الصلوة قبل الخطبتين والتكبير بعد القراءة سبع في الاولى وخمس
في الاخيرة وصحيحة معوية قال سالته عن صلوة العيدين فقال ركعتان الى ان قال والخطبة بعد الصلوة
وقوية سليمان بن خالد من الصادق ع في صلوة العيدين قال كبّر ست تكبيرات واركع بالسابعة ثم قم في الثانية
واقرأه ثم كبّر اربعا واركع بالخامسة الى غير ذلك ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن الصادق ع انه قال له
ادركت الامام على الخطبة قال تجلس حتى يفرغ ثم تقوم وتصلي قلت القضاء اوّل صلوتي او اخرها
قال لا بل اولها وليس ذلك الا في هذه الصلوة قلت فما ادركت مع الامام من الفريضة وما قضيت
قال اما ما ادركت من الفريضة فهو اوّل صلوتك وما قضيت فاخرها ولا يخفى دلالتها على وجوب — والخطبة بعد الصلوة
الخطبة وكونها من تتمة الفريضة واخرها وانه لا يجوز الصلوة حتى يفرغ الامام من الخطبة
قال والخطبة بعد الصلوة في المدارك وجزم العلامة في كتبه بعدم اعتبار هذا الشرط هنا وكذا
تمسكا بمقتضى الاصل والتفاتا الى ان الخطبتين متاخرتان عن الصلوة ولا يجب استماعهما اجماعا فلا يكونان
شرطا انتهى وفيه ما عرفت وستعرف **ومن جملتها** الحضور فلا يجب على المسافر مثل الجمعة لما عرفت و
الصحيحة زرارة انما صلوة العيدين على المقيم وصحيحة الفضل ليس في السفر جمعة ولا فطر ولا اضحى وغيرها
من الاخبار **ومن جملتها** الذكوره كما هو الحال في صلوة الجمعة لما عرفت والصحيحة عبد الله بن سنان قال انما
رخص رسول الله ص للنساء العواتق في الخروج الى العيدين للتعرض للرزق ورواية يونس بن يعقوب انه سال
الصادق ع عن خروج النساء في العيدين والجمعة فقال لا الا امراة مسنة ورواية محمد بن شريح عنه ع عن خروج النساء
في العيدين فقال لا الا عجوز عليها منقلاها يعني الخفين وغيرهما **ومن جملتها** الصحة لما عرفت لرواية هرون بن
حمزه عن الصادق ع انه سال ان كان مريضا لا يستطيع ان يخرج ايصلي في بيته قال لا **ومن جملتها** الامام لما عرفت
ولصحيحة زرارة ومن لم يصل مع امام في جماعة فلا صلوة له ولا قضاء عليه وصحيحة ابن مسلم عن احدهما م
قال سالته عن صلوة يوم الفطر والاضحى فقال ليس صلوة الا مع الامام وصحيحة زرارة عن احدهما انما صلوة
العيدين على المقيم ولا صلوة الا بامام وموثقة سماعة عن الصادق ع انه قال لا صلوة في العيدين الا مع الامام وان صليت
وحدك فلا باس الى غير ذلك **ومن جملتها** كون هذا الامام هو السلطان العادل او من نصبه للصلوة لما
عرفت هنا وفي مبحث الجمعة ولما ذكره في المنتهى من اتفاق الاصحاب على هذا الشرط ولما مرّ في صلوة الجمعة مما
يدل عليه من الاخبار مثل الصحيفة السجادية وغيرها وما دل عليه من العقل مثل استحالة تحقق الواجب العيني — الصحيفة م
عادة من جميع المكلفين على وفق الصواب من دون نصيب من الشرع وغير ذلك وايضا عرفت ورود الخبر بانه
ما من يوم عيد للمسلمين اضحى ولا الفطر الا وهو يجدد لال محمد حزنا قال الراوي ولم قال انهم يرون حقهم في يد

غيرهم وهذا الخبر رواه الكليني في الموثق كالصحيح عن علي بن الحسن عن حنان بن سدير عن عبد الله بن دينار عن الباقر ع
وكذا الصدوق في الفقيه مع انهما قالا في صدر كتابيهما ما قالا والشيخ رواه عن الحسن بن محبوب في الصحيح وهو
ممن اجمعت العصابة على قوله عن حنان عن عبد الله عن الباقر ع فالرواية في غاية الاعتبار مع انها منجبرة بفتاوى
الاصحاب بل الاجماعات المنقولة وغيرها مما عرفت وستعرف وايضا يؤيدها ما ورد من ان هذه الامة
المتحيرة الضالة لا يوفقون لفطر ولا اضحى بعد قتل الحسين ع فلا جرم والله ما وفقوا ولا يوفقون حتى يثار
بثار الحسين ع فتامل في وجه التاييد وايض ورود ان الامام عليه ان يخرج من السجن من هو محبوس فيه
وموكل عليهم حتى اذا قضوا الصلوة يردهم اليه وايضا عرفت من اخبار صحاح ومعتبرة ان الامام شرط
ومرّ في بحث الجمعة ان المتبادر من لفظ الامام عند الاطلاق امام العصر ولذا استدل الفقهاء الماهرون
في الجمعة وفي المقام كذلك ومنهم العلامة في المنتهى وغيره قال في المدارك ونحن نذري في هذا الاستدلال نظرا اذ
الظاهر من الامام هنا امام الجماعة لا امام الاصل كما يظهر من تنكير الامام ولفظ الجماعة وقوله م في صحيحة ابن
سنان من لم يشهد جماعة الناس في العيدين فليغتسل وليتطيب بما وجد وليصل وحده كما يصلي في الجماعة
وفي موثقة سماعة لا صلوة في العيدين الا مع الامام وان صليت وحدك فلا باس اقول يظهر من موثقه
ان الامام ليس امام الجماعة حيث قال للصادق ع متى نذبح قال اذا انصرف الامام قلت فان كنت في ارض
ليس فيها امام فاصلي بهم جماعة فقال اذا استقلت الشمس وقال لا باس ان تصلي وحدك ولا صلوة
الا مع امام وقوله م لا صلوة الا مع امام لعل الظاهر منه ان صلوة العيد لا تتحقق
ماهيتها بغير امام او صحتها وان الحكم هكذا شرعا وواقعا الا ان الامام م لما لم يكن مبسوط
اليد دائما مع التقية والخوف ومن هذه الجهة لا يمكن تحققها الى ان يخرج القائم م اجاز الله
تعالى صدورها منكم وحدكم كيلا تكونوا محرومين من هذه الفضيلة العظمى لكن هذه الصلوة ليست
صلوة العيد حقيقة كيف وهي فريضة بل ومن الفرايض الشديدة فكيف تكون مستحبة فهي من قبيل اليومية
المعادة وامثالها كما مر في صلوة الجمعة وعلى فرض صحتها وفعلها جماعة ايض فهي في حكم الفرادى كما ظهر
من بعض الاخبار في الجمعة وسيجي التحقيق في ذلك فقوله لا باس ان تصلي وحدك لا ينافي قوله لا صلوة الا
مع امام لان الاطلاق اعم من الحقيقة ومرّ التحقيق في بحث الجمعة ويظهر منها ان سماعة يفهم من لفظ امام
هذه الصلوة امام الاصل او المنصوب لذلك ولذا سال ما سال ومراده انه اذا كنت في ارض ليس فيها
امام فاصلي بهم جماعة ثم نذبح لان سؤاله كان عن وقت الذبح ولما قال المعصوم م بعد انصراف الامام سال
ما سال وربما يظهر من الجواب انه ما رخص الصلوة بهم لانه ما زاد في الجواب عن قوله اذا استقلت الشمس
والسائل ما سال عن وقت الصلوة بل سال عن وقت الذبح بل الظاهر من قوله فاصلي بهم انه كان يعرف
وقت الصلوة وما كان متحيرا فيه مضافا الى ظهوره قطعا لانه كان يرى متى يصلي الائمة وينصرفون
ويعلم

ويعلم هذا ولذا اجابه م في الجواب الاول اذا انصرف الامام اي ولم يتعين وقت الانصراف ولم يقل متى
ينصرف ولم يسال الراوي عنه ايض فظهر ان قوله ع في الجواب الثاني ع اذا استقبلت الشمس ع اكتفى ع بجعل الاستقبال ع وقت
ذبحه ع ولا اكتفائه ع بذلك الذي ع ان الا استقبال الشمس ليس وقت الصلوة بل وقتها طلوعها من بالنصوص
والاجماع في الجواب من دون التعرض بتجويز صلوتهم بهم او عدمه ثم قوله بعد ذلك ولا باس ان تصلي وحدك
ولا صلوة الا مع امام مجموعه ظاهر في عدم رضائه م في صلوتهم بهم وانه فيه الباس وقوله ولا صلوة الا في مقام
التعليل لذلك فيظهر ان المراد من امام هنا ايض هو المنصوب كما كان يفهم سماعة وما ذكرنا ظاهر
على المتامل ولعله مما ذكره منع السيد ومن عين الجماعة عند فقد المنصوب وجوّزها الفرادى كما سيجي ولا
ان يكون المراد من قوله وحدك اعم من الجماعة والفرادى يعني لا يكون مع المنصوب كما روى سماعة في
الجمعة اما مع الامام فركعتان واما من يصلي وحده فاربع وان صلوا جماعة وما ذكره من ان تنكير لفظ كلا
الامام والجماعة شاهد على عدم ارادة المعصوم م بخصوصه حق الا انه لا يظهر انه امام الجماعة في الفريضة
اليومية بل الظاهر امام العيد مثل التصريح ذلك كما قلنا في بحث الجمعة ومصلي العيد هو النايب المنصوب
في جميع البلاد سوى الموضع الذي يكون محل المنصوب عنه وربما كان في ذلك الموضع ايض يصلي النايب
لعروض مانع له وعرفت ايض ان جميع امور الحكومة للامام هكذا اذ محال ان يباشره بنفسه الا ما قل والقليل
ايض ربما لا يكون لازم الصدور من المعصوم م لان فعل النايب بعينه هو فعل المنصوب وتمام التحقيق في
بحث الجمعة ومما ذكر ظهر عدم الفرق بين المعرفة والنكرة ولذا ورد في الاخبار كلاهما وزرارة يروي
عن الباقر م بعنوان المعرفة كما ذكرنا سابقا وبعنوان النكرة كما ذكرنا هنا والحكم والراوي والمروي
عنه متحد فيهما وقد عرفت الحال في ان هذا دليل وحدة الروايتين فعلى هذا يكون الظاهر منها
عدم مشروعية الانفراد فيها كما نقل عن ظاهر الصدوق في المقنع وابن ابي عقيل فيكون مطابقا لصحيحة
ابن مسلم عن احدهما م عن الصلوة يوم الفطر والاضحى قال ليس صلوة الا مع امام وصحيحة الغنوي
عن الصادق انه قال الخروج يوم الفطر والاضحى الى الجبانة حسن لمن استطاع الخروج اليها
فقلت ان كان مريضا لا يستطيع الخروج ايصلي في بيته قال لا ومن الصادق م انما الصلوة
يوم العيد على من خرج الى الجبانة ومن لم يخرج فليس عليه صلوة وكذا صحيحة زرارة عن احدهما
م لا صلوة الا بامام وعن الصادق م صلوة العيدين مع الامام سنة وغير ذلك مما مرّ ولا
يعارضها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه قال من لم يشهد جماعة الناس في العيدين

فليغتسل و ليتطيب بما وجده وليصل وحده كما يصلي في الجماعة لاحتمال ان يراد مما ذكر فيها في هذه الصحيحة
ايضا وكذا الكلام في مرسلة ابن المغيرة عن بعض اصحابنا قال سالت ابا عبد الله ع عن صلوة الفطر
والاضحى فقال صلهما ركعتين في جماعة وفي غير جماعة وكبر سبعا وخمسا لكن حمل الكل لا يخلو عن بعد
ظاهر ويشهد ايضا على ما ذكر على ان الامام ليس بامام الجماعة صحيحة الحلبي انه سئل الصادق ع عن الامام
لا يخرج يوم الفطر والاضحى عليه صلوة وحده فقال نعم وصحيحة محمد بن قيس عن الباقر ع اذا شهد
عند الامام شاهدان انهما رايا الهلال منذ ثلثين يوما امر الامام بالافطار في ذلك اليوم ان
شهدا قبل الزوال وان شهدا بعد الزوال امر الامام بالافطار ذلك واخر الصلوة الى الغد فصلى
بهم ورواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه كان يقول اذا اجتمع عيدان للناس
في يوم واحد فانه ينبغي للامام ان يقول في خطبته قد اجتمع عيدان فانا اصليهما جميعا فمن كان
مقامه قاصيا فاحب ان ينصرف عن الاخر فقد اذنت له حيث اسند الاذن الى نفسه
ومعلوم ان العادل من حيث انه عادل اي اختيار له بحسب الشرع في الاذن للناس في الانصراف
عن الفريضة ولا يشترط في امام الجماعة ان يكون حاكم الشرع بالبديهة وهذا الاذن منصب
حاكم الشرع بالبديهة لا منصب اي عادل يكون الى غير ذلك مما مر في بحث الجمعة وبعد ما لاحظت جميع
ما ذكرناه في الجمعة العلة لا يبقى لك تامل فيما ذكره الفقهاء من اشتراط الامام او من نصبه لوجوب هذه
الصلوة ومن جملة الشرايط الحرية وعدم البعد بفرسخين او ازيد وغير ذلك مما هو شرط في الجمعة
لما عرفت من الاجماعات المنقولة المطابقة للفتاوى وفي المدارك ويدل عليه اي على ما ذكرنا
اصالة البراءة الذمة من وجوب هذه الصلوة على من لا يجب عليه الجمعة الشاملة عما يصلح للمعارضة
لانتفاء ما يدل على العموم فيمن يجب عليه انتهى قال في روض الجنان لعل الشرط في عدم وجوبها حال
الغيبة مطلقا بخلاف الجمعة ان الواجب الثابت في الجمعة انما هو التخييري كما مر اما العيني فهو منتف
بالاجماع والتخيير في العيد غير متصور وليس معها فرد اخر يتخير بينها وبينه فلو وجب لوجب عينا وهو
خلاف الاجماع انتهى وفي المدارك ان هذا الكلام ظاهري اذ لا منافاة بين كون الوجوب في الجمعة تخييريا
وفي العيد عينيا اذا اقتضته الادلة وبالجملة تخصيص الادلة الدالة على الوجوب بمثل هذه الروايات
لا يخلو عن اشكال وما ادعوه من الاجماع غير صالح لما بيناه مرارا ان الاجماع انما يكون حجة مع العلم القطعي
بدخول المعصوم ع في اقوال المجمعين وهو غير متحقق منها ومع ذلك فالخروج من كلام الاصحاب مشكل
واتباعهم بغير دليل اشكل انتهى قد عرفت انه ره قال لانتفاء ما يدل على العموم فيمن يجب عليه فكيف
يدعي العموم هنا بحيث لا يقبل التخصيص بمثل الروايات المذكورة ولا الاجماع الذي ادعوه اذ ظهر

لك

لك ان الامام في هذه الروايات المذكورة والاجماع ليس امام الجماعة ومع ذلك ظهور كونه امام الجماعة
في اليومية من اين اذ الجماعة في المقام في مقابل الفرادى في المقام لا اليومية وهو ظاهر واتحاد المقام مع
اليومية فرع الثبوت والا فقد عرفت ان العبادة التوقيفية لا مرجع فيها الا بيان الشارع والثبوت
منه ومن اين ثبت ان صلوة العيد هو مجرد الاركان التي تكون في اليومية اذ الاجماع لو لم يدل على
كون العيد الذي هي واجبة عينا وارده في الاخبار الدالة على كونها فريضة ما يكون خلف السلطان
المعصوم ع او من نصبه لا يدل على كونها اعم يعني ان الفرض منها او الصحيح المطلوب بعنوان الوجوب
هو الاعم اذ لا شك في فساده بل يصير القدر الثابت من طرف الاجماع هو الذي ذكره الفقهاء
وان سلمنا عدم ثبوت ما ادعوه من الاجماع مع ان قوله الاجماع حجة مع العلم القطعي بدخول المعصوم ع
فان اراد القطع للمدعين والناقلين فلا شك في حصوله لهم اذ لا شك في انهم ما كانوا فساقا ملبسين
ملبسين كذابين مع ان المسلم اذا ادعى شيئا فالاصل صحة دعواه شرعا حتى يثبت خلافه والعادل
اذا اخبر لا يجوز التثبت في خبره بل يجب قبوله كما هو معترف في الخبر الواحد الصادر منه ولا شك
في ان الاجماع عندنا هو الخبر لانه اتفاق يحصل القطع منه بقول المعصوم ع كما اعترف به وقول
المعصوم هو الخبر بعينه كما عرفت وان اراد حصول القطع له فكيف يقبل اخبار الاحاد ويقول
بحجيتها مع تصريحه بعدم حصول القطع له ولذا يكون اخبار الاحاد حجة عنده ويعمل بها وبالجملة
مر في صدر الكتاب وفي بحث الجمعة ما يزيد على ما ذكرنا هنا توضيحا مع ان القول بوجوب
الجمعة تخييريا في زمان الغيبة والعيد عينا بالنسبة الى الادلة شيء عجيب كيف وهو في صلوة
الجمعة اصر ما اصر وانكر ما انكر وفي المقام يقول الخروج عما عليه الاصحاب مشكل لان في
بحث الجمعة اتى باقوال من الفقهاء ظاهرة في الوجوب العيني عنده وفي المقام يظهر منه عدم
قائل بعينية وجوبها وان السلطان او من نصبه ليس بشرط اذ لو كان مطلعا لكان يفعل
ما فعله في الجمعة ولا اقل كان يشير الى المخالف لا انه يسكت في مقام دعويهم الاجماع ويكتفي بعدم
حصول القطع له في دعويهم ومع ذلك يقول الخروج عن كلام الاصحاب مشكل الظاهر في عموم
الاصحاب مع انك عرفت ان عدم وجود المخالف في المقام يكشف عن عدم المخالف في الجمعة لاعترافه
بان مقتضى عبارات الاصحاب اتحاد الجمعة مع صلوة العيد في الشرايط ومعلوم ايضا ان الامام
كما اعترف به على انه في روض الجنان ادعى الاجماع وبنى امره عليه فهو معتقد بالاجماع بلا شك

وبناء كلامه انما هو على ذلك الا انه في مقام النكتة لعدم اختيار احد من الاصحاب الوجوب في
المقام مع اختيار المشهور والمعظم الوجوب التخييري في الجمعة مع كون الجمعة والعيدين متحدين في
الشرايط عند جميع الاصحاب وكون حالهما واحدا بحسب فتاويهم واتفاقهم في هذا الفتوى بل و
اجماعهم فكلامه ره محض الحق والصواب بلا شبهة في ان الامر كما قاله وانه السر في عدم اختيار احد
منهم الوجوب في المقام لان الوجوب يصير عينيا فيلزم منه مخالفة الجمعة مع المقام بحسب الشرايط
مخالفتهما فيمن يجب عليه مع انه ره ايضا نقل الاجماع حيث قال وانما وجب على من يجب الجمعة عند علمائنا
اجمع ووافقهم واستدل على ذلك باصالة البراءة وانتفاء ما يدل على العموم فيمن يجب عليه كما
عرفت ثم اعلم انه ره قال في الروض ولا مدخل للفقيه حال الغيبة في وجوبها وان كان ما في الجمعة
من الدليل قد يتمشى هنا الا انه قد يحتاج الى القائل ثم قال ولعل السر في عدم وجوبها عينا كما
ذكرناه ومقتضى كلامه ان الفقاهة شرط في وجوب الجمعة يعني الوجوب التخييري عند بعض
الاصحاب لكن في المقام لم يشترط احد منهم مع تمشي الدليل فيه ايضا الا انه لم يقل احد بالوجوب
هنا للسر المذكور ولذا لم يعتبر احد منهم الفقاهة اصلا قوله سوى الخطبتين الخ فيه ما عرفت
من الاخبار والفتاوى لو لم نقل بالاجماع فقوله لاستحبابهما مصادرة واما قوله وعدم وجوب
استماعهما اجماعا ففيه انه مع وجود تلك الاخبار وفتاوى الاخيار كيف يثبت عليه هذا
الاجماع بمجرد دعوى العلامة اياه في مقام الرد على ساير الفقهاء واختيار عدم اشتراطهما
واختيارهم اشتراطهما ايضا من جهة الاخبار وفعل النبي ص وعلي والحسن ع اذ لا شك في انهم
كانوا يخطبون في صلوة العيدين وثبت من الاخبار ايضا وقد عرفت ان فعلهم ع في مقام بيان
الواجب التوقيفي حجة ومبين ومقداره على ذلك وان كان في بعض المقامات يمنع ذلك كما قلنا
في بحث الجمعة وكون وجوبها غير عيني وفي بحث شرايط الجمعة فلاحظ مع انك عرفت ان توقيفية العبادة
ايضا تقتضي ذلك مع انه في صحيحة زرارة المعصوم ع امره بالجلوس حتى يفرغ الامام حين سال انه
انه ادرك الامام في الخطبة وظاهر ذلك وجوب الاستماع والا لما كان جلوسه حتى يفرغ واجبا مع
انها صريحة في ان الخطبتين من جملة الصلوة وتتمتها واخرها فهذا في غاية الظهور في اشتراطهما
وعدم صحة الصلوة بدونهما فلاحظ وتامل مع ان اشتراط الخطبة في الجمعة اجماعي منصوص مع ان
جمعا من الاصحاب قالوا بعدم وجوب استماعها في الجمعة ايضا مع ان العلامة في التذكرة والمنتهى

ادعى

ادعى الاجماع على عدم وجوب الاستماع مع تصريحه في الكتابين بوجوب الخطبتين وروى العامة
عن عبد الله بن السائب قال شهدت مع رسول الله ص صلوة العيد فلما قضى الصلوة قال انا نخطب فمن
احب ان يجلس للخطبة فليجلس ومن احب ان يذهب فليذهب مع انه ربما يظهر من المعتبرة الاتية المتضمنة
لكون الخطبتين بعد الصلوة الا ان عثمان جعلهما قبلها واحتيل للناس لان يستمعوا خطبته انه
الاستماع كان لازما فتامل مع ان دلالته على عدم وجوب الاستماع على عدم الوجوب ليس الا من جهة ان
الفايدة والغرض من الخطبة منحصر في الاستماع والاتعاظ والا لكان لغوا عبثا ان يقول ايها
الناس اتقوا الله ويعظ ويبالغ بل اظهار حمد الله تع والشهادة بالوحدانية والرسالة و
امثالها قائما على رجله في محضر الناس متوجها الى الناس على سبيل الاجهار لا الاخفات بعد
ان يسلم على الناس ومدح الرسول والائمة ع بينهم في الحالة المذكورة يكون كلها مثل موعظته
وترغيبه وترهيبه ونصيحته وتعليمه للناس احكام الفطرة ووقتها ومقدارها وكل الحال
في الاحكام الاضحية على ما سيقوله المص في بيان كيفية الخطبتين في العيدين وبالجملة لا شبهة
في ان الاستماع لو لم يكن واجبا لكان جميع ما ذكر لغوا ظاهرا بعيدا عن الحكم ارتكابه والامر به سيما
احكم الحاكمين وخصوصا على راي الشيعة ومعلوم ان ما ذكر كما ينفي الوجوب كذلك ينفي الاستحباب و
الطلب والترغيب والحث بل يقتضي الوجوب الشرطي بانهم ان كانوا يستمعون يرتكب والا فلا ولم
يقل احد به والبناء على انهم في مقام الخطبة والموعظة يستمعون عادة وان لم يستمع الكل فجمع منهم
يستمع ولا اقل من استماع بعضهم وانه يكفي كما ينفع الاستحباب كذا ينفع الوجوب ايضا كما هو ظاهر
قوله ره والمجيزة مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع في صلوة العيدين قال الصلوة قبل
الخطبتين الى ان قال وكان اول من احدثها بعد الخطبة عثمان لما احدث احداثه كان اذا فرغ
عن الصلوة قام الناس ليرجعوا فلما راى ذلك قدم الخطبتين واحتبس الناس للصلوة وعن
الصادق ع اول من قدم الخطبة على الصلوة يوم الجمعة عثمان لانه كان اذا صلى لم يقف الناس على خطبته
وتفرقوا وقالوا ما نصنع بمواعظه وهو لا يتعظ بها فلما راى ذلك قدم الخطبتين على الصلوة
وقد عرفت سابقا ان لفظة يوم الجمعة توهم بل هو يوم العيد ومسلم هذا عند المصنف وغيره وفي
صحيحة معوية ايضا ان الخطبة بعد الصلوة هنا وانما احدث الخطبة قبل الصلوة عثمان
قوله ره وكيفيتها الخ لم يذكر كيفية اصل الصلوة اصلا اتكالا على الاجماع في كونها ركعتين

مثل الصلوة اليومية بحسب الاجزاء والماهية غير انه زيد فيها تكبيرات وقنوتات على سبيل
الوجوب او الاستحباب ويذكر ذلك بعد هذا فى مبحث القنوت للفرايض والمناسب التعرض
لجميع ما ذكر فى المقام كما فعله الاصحاب **وكيفيتها** ان يكبر الاحرام ثم يقراء الحمد وسورة والافضل
فيهما ان يقراء الاعلى والشمس وما شابهها ثم يكبر بعد قرائتها ويقنت بعد التكبيرة بالمرسوم ثم يكبر
ثم يقنت وهكذا حتى يتم خمس تكبيرات وخمس قنوتات ثم يكبر ثم يكبر للركوع ويركع ثم يرفع
راسه عن الركوع ثم يسجد سجدتين على طريقة ما كان يفعل فى اليومية فاذا سجد سجدتين
قام بغير تكبيرة فيقراء الحمد ثم سورة والافضل ان يقراء الغاشية واشباهها ثم يكبر ثم يقنت بعد
التكبيرة ثم يكبر ثم يقنت بعدها وهكذا حتى يتم اربع تكبيرات واربع قنوتات ثم يكبر للركوع ثم يركع
ويسجد سجدتين ويتشهد بعدها ثم يسلم على طريقة اليومية فيكون الزايد عن المعتاد فى
اليومية تسع تكبيرات بعد كل تكبيرة قنوت والمستند فى هذه الكيفية صحيحة يعقوب بن
يقطين عن الكاظم ع عن التكبير فى العيدين قبل القراءة او بعدها وكم عدد التكبير فى الاولى
وفى الثانية والدعاء وهل فيهما قنوت ام لا فقال تكبر للعيدين للصلوة قبل الخطبة تكبيرة
تفتتح بها الصلوة ثم تقراء وتكبر خمسا وتدعوا بينها ثم تكبر اخرى تركع بها فذلك سبع
تكبيرات بالتى افتتح بها ثم تكبر فى الثانية خمسا تقوم وتقراء ثم تكبر اربعا وتدعو بينهن
ثم تكبر التكبيرة الخامسة وصحيحة معوية قال سالته عن صلوة العيدين فقال ركعتان ليس
قبلهما ولا بعدهما شئ وليس فيهما اذان ولا اقامة تكبر فيهما اثنتى عشرة تكبيرة تبداء فتكبر
وتفتتح الصلوة ثم تقراء فاتحة الكتاب ثم تقراء والشمس وضحيها ثم تكبر خمس تكبيرات ثم تكبر وتركع
فتكون بالسابعة وتسجد سجدتين ثم تقوم فتقراء فاتحة الكتاب وهل اتيك حديث الغاشية تركع
ثم تكبر اربع تكبيرات وتسجد سجدتين وتتشهد وتسلم الحديث وصحيحة محمد عن احدهما ع فى
صلوة العيدين قال الصلوة قبل الخطبتين والتكبير بعد القراءة سبع فى الاولى وخمس فى الاخيرة
وصحيحة جميل انه سئل الص ع عن التكبير فى العيدين قال سبع وخمس وقال صلوة العيدين فريضة
وساله ما يقراء فيهما قال والشمس وضحيها وهل اتيك حديث الغاشية واشباههما و
صحيحة ابن مسلم عن احدهما ع انه ساله عن الكلام الذى يتكلم به فيما بين التكبيرتين فى العيدين
فقال ما شئت من الكلام الحسن وظاهر ان ما بين يكون القنوت كما يظهر منها يفيد ما ذكرنا كون القنوت ما بين التكبيرتين لا فى

بكرة

من ان

من ان القنوت خمس فى الاولى واربع فى الاخيرة كما هو فتوى الفقهاء ويدل عليه ايضا
قوله ع فى الفقه الرضوى ويكبر فى الركعة الاولى بسبع تكبيرات وفى الثانية خمس تكبيرات يقنت بين
كل تكبيرتين وفى القوى كالصحيح عن محمد بن عيسى بن ابى منصور عن الص ع قال تقول بين كل تكبيرتين
اللهم اهل الكبرياء والعظمة واهل الجود والجبروت واهل العفو والرحمة واهل التقوى
والمغفرة اسئلك فى هذا اليوم الذى جعلته للمسلمين عيدا ولمحمد ص ذخرا ومزيدا ان
تصلى على محمد وال محمد كافضل ما صليت على عبد من عبادك وصل على ملائكتك ورسلك
واغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات اللهم
انى اسئلك من خير ما سئلك عبادك المرسلون واعوذ بك من شر ما عاذ بك منه
عبادك المرسلون وفى رواية جابر عن الباقر ع ان امير المؤمنين ع كان اذا كبر فى العيدين
قال بين كل تكبيرتين اشهد ان لا اله الا الله الخ وفى رواية لبشير بن سعد عن الص ع قال تقول
فى دعاء العيدين بين كل تكبيرتين الله ربى اه وفى قوية محمد بن الفضيل عن ابى الصباح الصحيحة
عندى لنقل التوثيق فى محمد بن الفضيل الراوى عن ابى الصباح انه سال الص ع عن التكبير
فى العيدين فقال اثنتا عشرة سبع فى الاولى وخمس فى الاخيرة فاذا قمت الى الصلوة فكبر واحدة
وتقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم
انت اهل الكبرياء والعظمة الى قوله واعوذ بك من شر ما عاذ بك منه عبادك المخلصون
الله اكبر اول كل شئ الى قوله معلن السرائر الله اكبر عظيم الملكوت الى قوله كن فيكون
الله اكبر خضعت لك الاصوات الى قوله ولا يتم منها شئ دونك الله اكبر احاط بكل
شئ الى قوله وخضع كل شئ لملكك الله اكبر وتقراء الحمد وسبح اسم ربك الاعلى وتكبر
السابعة وتركع وتسجد وتقوم وتقراء الحمد والشمس وضحيها وتقول الله اكبر اشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم انت
اهل الكبرياء والعظمة تتمة كله كما قلت اول التكبير يكون هذا القول فى كل تكبيرة حتى
تتم خمس تكبيرات وهذه الرواية صريحة فيما ذكرناه الا انه ربما يتراءى كونها على طريقة

ابن الجنيد لكنه ليس منها الا التقديم الذكرى وليس فيها لفظ يفيد الترتيب والترتيب
الذكرى ليس معتبرا سيما وان يعارض الاخبار الواضحة الدلالة وخصوصا ان يغلب عليها
فالحمل على ما يوافقها متعين واخبارهم يكشف بعضها عن بعض ويصير قرينة له خصوصا
اذا لم يكن له ظهور كامل وفى علل الفضل عن الرضا ع فان قال فلم جعل اثنتى عشرة تكبيرة قيل
لانه يكون فى الركعتين اثنتى عشرة تكبيرة قيل لانه يكون فى الركعتين اثنتى عشرة تكبيرة
فان قيل فلم جعل فى الاولى سبع وفى الثانية خمس ولم يسو بينهما قيل لان السنة فى
الصلوة الفريضة ان يستفتح بسبع تكبيرات فلذلك بدى هنا بسبع تكبيرات وجعل
فى الثانية خمس لان التحريم من التكبير فى اليوم والليلة خمس تكبيرات وليشهد على ما ذكرنا
ايضا ان الصلوة الاستسقاء مثل صلوة العيدين نصا ووفاقا وصلوة الاستسقاء
على الكيفية التى ذكرناها عند الفقهاء وورد فى الاخبار ان صلوة الاستسقاء يكبر
فيها كما يكبر فى العيدين فى الاولى سبعا وفى الثانية خمسا ويصلى قبل الخطبة ويجهر
فيها بالقراءة قال فى المخ لا خلاف فى عدد التكبير الزايد وانه تسع تكبيرات خمس فى الاولى و
اربع فى الثانية انتهى وقد وقع الخلاف فى هذه المسئلة فى مواضع الاول ان التكبيرات التسع هل هى
واجبة ام مستحبة الاكثر على الوجوب بل قال فى المخ الاصحاب نصوا على وجوبها بعد ما ذكر عن
الشيخ فى يب ان من اخل بها لم يكن ماثوما وفى المدارك نقل عن المفيد خاصة فى مقنعة
ان من اخل بها لم يكن ماثوما واستدل عليه فى يب بصحيحة زرارة ان عبد الملك بن
اعين سال الباقر ع عن الصلوة فى العيدين فقال ع الصلوة فيهما يكبر الامام تكبيرة الصلوة
قائما كما يصنع فى الفريضة ثم يزيد فى الاولى ثلث تكبيرات وفى الاخرى ثلثا سوى تكبيرة
الصلوة والركوع والسجود ان شاء ثلثا وخمسا وان شاء خمسا وسبعا بعد ان يلحق ذلك الى الوتر
واجاب فى الاستبصار ربما يحمل على التقية لموافقتها لمذهب كثير من العامة قال ولنا لا نعمل به لاجماع
الفرقة المحقة على ما قدمناه ثم ان كون التكبير تسعا اجماع الفرقة المحقة فلا يعمل بامثال هذه
الروايات فظهر منه ان ما ذكره ليس مذهب الشيخ وان المفيد لا دليل له على ما وصل الينا واما
دليل باقى الفقهاء توقيفية العبادة ولا يثبت كون الصلوة الخالية عن التكبيرات صلوة العيد
شرعا فانحصر فى الكائنة بالتكبيرات وللتاسى بالنبى ص ولذكرها فى مقام بيان هذه الصلوة
كما عرفت فى مبحث اشتراط الخطبة ولظاهر الامر وهو لفظ كبر الوارد فى قوية سليمان و

الاول

ثلثا

لفظ

ولفظ تكبر الوارد فى الصحاح والمعتبرة الكثيرة ولما يظهر من علل الفضل عن الرضا ع حيث قال ع
وانما جعل التكبير فيها اكثر الى ان قال وانما جعل التكبير فيها اثنى عشر الى اخر ما قال فلاحظ و
تامل **الثانى** الاصحاب على ان التكبير فى الركعتين معا قبل القراءة سوى ابن الجنيد حيث ذهب الى ان
التكبير فى الاولى قبل القراءة وفى الثانية بعدها الصحيح ابن سنان عن الصادق ع التكبير فى العيدين
فى الاولى سبع قبل القراءة وفى الثانية الاخيرة خمس بعد القراءة وصحيحة اسمعيل بن سعد انه سال الرضا ع
عن التكبير فى العيدين قال التكبير فى الاولى سبع تكبيرات قبل القراءة وفى الاخيرة خمس بعد
القراءة ومثلها صحيحة هشام بن الحكم عن الص ع وموثقة سماعة المضمرة واما مستند باقى
باقى الاصحاب باقى الاخبار الواردة فى كيفية هذه الصلوة وهى من الكثرة بمكان وكثير منها
صحاح والبواقى معتبرة وقد ذكر بعض منها فى بحث اشتراط الخطبة وكيفية هذه الصلوة
فلاحظ واجاب الشيخ عن مستند ابن الجنيد بالحمل على التقية لموافقته لمذهب بعض العامة
ولم يرتضه فى المعتبر معللا بان الصدوق ذكر ذلك فى كتابه بعد ان ذكر فى الخطبة ان لا يورد
الا ما هو حجة له قال فالاولى ان يقال فيه روايتان اشهرهما ما اختاره الشيخ انتهى ولا يخفى فساد
ذكره اذ كم من حكم فى الفقيه مبنى على التقية بحيث لا تامل فيه مع ان مجرد ما ذكره فى الخطبة
لا يمنع الحمل على التقية ولا يوجب منع هذا الحمل بعد ما ظهر على المجتهد احق سيما مثل الشيخ ممن ليس
له نظير فى معرفة مذاهب العامة وما هو مناسب مذهبهم سيما مع عدم ظهور قول الصدوق فى
مضمونها اذ فى الفقيه كثيرا ما ياتى بالخبر الذى لا يفتى بخلافه ولذا قال جدى العلامة المجلسى
فى شرحه على ذلك الكتاب انه ره رجع عما ذكره فى الخطبة بعد ما دخل فى كتابه مع ان فتواه فى
الفقيه ليس الا على وفق ما ذهب اليه باقى الاصحاب وخالف ابن الجنيد صريحا بحيث لا يبقى مجال
للشبهة اصلا نعم بعد ما افتى صريحا بان التكبير فى الاولى ايضا بعد القراءة روى رواية ابى
الصباح وقد عرفت عدم دلالتها على مذهب ابن الجنيد لان كلمة الواو لا تفيد الترتيب كما ان
الترتيب الذكرى ايضا لا يفيد الترتيب على ما عليه المحققون مع ان الظاهر حملها على ما افتى به
ولذا ما نسبه احد الى موافقته لابن الجنيد بل صرح فى المدارك بموافقة الصدوق للمشهور مع ان
غالب ما حمل على التقية وحمله عليها من المسلمات والمقبولات ليس بحيث اتفق الشيعة على
خلافه بل وافقهم بعض حتى حلية القياس وافقهم ابن الجنيد وليس شرط الحمل على التقية ان لا يعمل بها
احد من الشيعة ولم يقل احد باشتراطه وعدم ذهاب احد من الاصحاب الى القول بمضمونها

مر الحق م

سوى ابن الجنيد من اقوى الشهور على كون تلك الاخبار محمولة على التقية كما لا يخفى على المطلع
على انه ورد فى الاخبار ان المشتهر بين الاصحاب يرجح على غير المشتهر ويؤخذ به البتة كما ذكرنا
فى الفوايد ومدار الفقهاء ايضا على ذلك ولا شك فى كون المذهب المشهور هو المشهور كما هو المشهور
محقق وظاهر بل ادعى فى المقام الاجماع مع ان مستند المعظم فى غاية الكثرة وهو ايضا مرجح اخر
المقبول عندهم مع ان الاشهرية ايضا مرجح اخر مقبول عقلا ونقلا فلا وجه للتامل بالنحو الذى
ذكره فتامل **الثالث** نقل عن المفيد انه يكبر للقيام الى الثانية ويقرأ ثم يكبر ثلثا ويقنت ثلثا
وفى المدارك ولم نقف له على شاهد انتهى المفيد ره افتى بالتكبير للقيام الى الثانية فى اليومية
لحديث رواه وسنذكره ولا شك فى ان هذه الصلوة على كيفية اليومية اجماعا مع زيادة التكبير
واما كون التكبير بعد القراءة ثلثا فلصحيحة عبد الملك المذكورة التى كانت مستنده فلاحظ
وتامل اذ يظهر منها استحباب الثلث على اى تقدير وانه المقرر شرعا والزايد عنها موكول
على مشية المكلف لكن ظهر لك ضعف ما اختاره **الرابع** المشهور عند الفقهاء ان القنوتات
ايضا تسعة خمسة فى الاولى واربعة فى الثانية كما سيذكره المص من غير نقل خلاف فيه لكن
نقل فى المخ عن المفيد ره انه فى الاولى سبع تكبيرات مع تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع ويقنت
خمس مرات فاذا نهض الى الثانية كبر وقرأ ثم كبر اربع تكبيرات يركع بالرابعة ويقنت ثلث
مرات وهو اختيار المرتضى وابن بابويه وابى الصلاح وابن البراج وسلار والاقوى عندى الاول
لنا الى ان قال ولانها ثنائية فلا يكبر قبل القراءة فى الثانية كالصبح انتهى ويظهر من هذا ان
المفيد يقول بان احدى التكبيرات الزايدة مقدمة على القراءة وان كان نقل عنه انه يقول فى
الثانية بالتكبير للقيام كما ذكرنا سابقا فعلى هذا لم نقف له على شاهد كما قال فى المدارك ومع ذلك
قال وهو اختيار المرتضى وابن بابويه وغيرهما ولعل مراده خصوص كون القنوت ثلث مرات فى
الثانية لانه ما نسب الاول الا الى المفيد كما فعل فى المدارك ايضا لكن الذى يظهر من المدارك انه
لم يتحقق خلاف فى القنوتات الا ما ظهر من الصدوق وقال ان المستفاد من الروايات سقوط
القنوت بعد الخامس والسابع كما فى صحيحة يعقوب المتقدمة ثم يكبر خمسا يدعو بينها ثم يكبر
اخرى ويركع بها وفى رواية اسمعيل الجعفى ثم يكبر اربعا يقنت بينهن وهو الظاهر من كلام
الصدوق فانه قال يبدا الامام فيكبر واحدة ثم يقراء الحمد وسبح اسم ثم يكبر خمسا يقنت

بين

بين كل تكبيرتين ثم يركع بالسابعة انتهى اقول قد عرفت ان الظاهر من كثير من الروايات كون القنوت
تسعا وهو المفتى به ويظهر منها ان المراد من كلمة بين معنى يعد ادمع فيما ذكره من الاخبار والضمير فى
بينهن يكون راجعا الى مجموع التكبيرات لانه لما صار فى شرف البينونية اطلق عليه لفظ بين ولذا فى
الشرايع ذكر هذا على وفق ما ذكره من الاخبار مع تصريحه بكون القنوت تسعا ولذا قال فى المدارك انه
يجوز ان يكون مراده اظهار المراد مما هو فى هذه الاخبار من جهة فهم الفقهاء وفتاويهم لسبب ما يظهر من اخبار
اخر كثيرة وقد ذكرنا قدرا منها فربما كان الصدوق مثل المحقق فى الشرايع والشهيد على ذلك انه نقل
بعد ذلك بلا فصل رواية ابى الصباح الصريحة فى كون القنوت فى الاولى خمسا وفى الثانية اربعا
وقد ذكرنا الرواية بطولها **الخامس** اختلف الاصحاب فى وجوب تلك القنوتات واستحبابها فاكثرهم
على الوجوب سوى ما نقل عن الخلاف من انه مستحب مستند الاكثر الاخبار الدالة على الامر به
مثل صحيحة يعقوب بن يقطين المتقدمة حيث سال الكاظم ع عن التكبير فى العيدين اقبل القراءة
ام بعدها الى ان قال وهل فيها قنوت ام لا فقال تكبير العيدين للصلوة قبل الخطبة تكبيرة و
تفتتح بها ثم تقراء وتكبر خمسا وتدعو بينها ثم تكبر اخرى وتركع بها ثم تكبر فى الثانية خمسا تقوم
وتقرا ثم تكبر اربعا وتدعو بينهن ثم تكبر الخامسة والدلالة من وجوه متعددة منها الامر بها
وهو حقيقة فى الوجوب ومنها انه سال هل فيها قنوت ام لا فقال نعم وظاهر السؤال انه
ماخوذ فى ماهيتها القنوت ام لا والسياق ظاهر فى ارادة الوجوب ومنها ذكره على نهج الواجبات
الاخر ومنها كون السؤال والجواب فى بيان هذه الصلوة فتامل ويدل عليه ايضا رواية على بن
ابى حمزة عن الص ع وادعى الشيخ الاجماع على العمل بروايته انه سال الص ع فقال تكبر ثم تقراء ثم
تكبر خمسا فتقنت بين كل تكبيرتين الى ان قال فتكبر اربعا فتقنت بين كل تكبيرتين ومثلها رواية
اسمعيل بن جابر عن الباقر ع الى غير ذلك من الروايات التى ذكرت فى بحث عدد القنوت والوجه
الثالث من الدلالة موجودة فى كثير منها وفى بعضها من وجهين وفى بعضها من الامرية حجة
الشيخ على ما نقل عنه اصل البراءة وفيه ان الاصل لا يعارض الدليل فكيف الادلة الكثيرة الظاهرة
الدلالة هاتان الروايتان يعنى صحيحة يعقوب وقوية اسمعيل بن جابر لا تنهضان
حجة فى اثبات مخالف الاصل خصوصا مع معارضتها لعدة الاخبار واردة فى مقام البيان
خالية عن ذكر القنوت انتهى قد ظهر لك عدم انحصار الدليل فى الروايتين المذكورتين
بل الروايات فى غاية الكثرة مع صحة بعضها واعتبار البعض الاخر سلمنا لكن صحيحة يعقوب
يكفى للخروج عن الاصل بلا شبهة مضافا على ذلك والصحيحة المنجبرة بالشهرة ايضا كافية سيما

المعتضدة الدالة المطابقة
لفتاوى الاصحاب حجة الشيخ
فى على الخلاف وفى المدارك
وقد لق م

مثل هذه الشهرة وسيما مع الانضمام بالصحيح وقوله خصوصا الخ فيه ان التعارض فرع التقاوم ولم نجد
ما يقاوم ما ذكر سندا ودلالة اذ المعارض هو صحيحة معوية التى ذكرناها فى بحث اشتراط الخطبة وهى
مضمرة والمضمر لا يقاوم المصرح باسم المعصوم ع ومع ذلك فيها محمد بن عيسى عن يونس وصاحب المدارك
لا يعتمد رواية سندها كذلك سيما فى مقام التعارض مع ذلك فى تلك الرواية بعد القدر الذى ذكرناه
قال وكذلك صنع رسول الله ص الى اخر الرواية ولا شبهة فى ان الرسول ص كان يقنت وكذلك امير المؤمنين
والحسن ع مع انهم ع امروا بالقنوت فكيف يكونون ممن يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم حاشاهم ع
وكذا ممن يقول ما لا يفعل حاشاهم ع بل فى موثقة سماعة انه ينبغى للامام ان يتضرع بين كل تكبيرتين و
يدعو الله الحديث وبالجملة ظهر غاية الظهور ان المقام ما كان يقتضى التعرض لذكر القنوت مع انه ذكر
فى رواية معوية مستحبات ومكروهات مثل كون الامام يلبس بردا ويعتم ويخرج الى البر ولا يصلى
على حصير ولا يسجد عليه وانه يقرا والشمس والغاشية وغير ذلك ولا شبهة فى كون القنوت اهم مما
ذكروا بعضه على ما يظهر من الاخبار وكون الفقهاء على الوجوب وعلى فرض التساوى لو لم يتعرض
لذكره مع التعرض لتلك المستحبات فظهر ان المقام ما اقتضى هذا حال رواية معوية واما غيرها فلم نجد
ما يعارض اصلا فضلا عن ان يقاوم اذ ربما كانوا يسألون عن خصوص التكبير او غيره وما سالوا عن
بيان الصلوة الجمعة ولا تعرضوا له ولم يذكروا القنوت حتى يقول فى المدارك ما يقول نعم فى صحيحة ابن
مسلم التى ذكرناها فى بحث اشتراط الخطبة انه عن احدهما ع فى صلوة العيد قال الصلوة قبل الخطبة
الحديث وغير خفى انه سال عن امر فى صلوة العيدين لا عن ماهيتها ولذا لم يذكر مجموع الماهية بل
بعضها فظهر ان السؤال ما كان الا عن الامور المذكورة وربما يظهر منها ان المهم بيان الخطبة قبل الصلوة
او بعدها وبالجملة لا شبهة فى عدم وجود معارض سوى هاتين الروايتين وقد عرفت عدم المعارضة
فضلا عن المقاومة لان الروايتين كيف تقاومان الاخبار التى لا تحصى مع وضوح دلالتها وضعف دلالتهما
لو سلم الدلالة وكونها مطابقة للفتاوى التى لا تحصى لو لم نقل بالاجماع وكونهما مخالفة لها بل الشيخ فى
الخلاف ايضا ما استدل بهما كما عرفت **السادس** الاقوى انه لا يتعين فى القنوت لفظ مخصوص لما ورد
فى الاخبار من الاختلاف عند ذكر كيفيته ولصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع عن الكلام الذى يتكلم به فيما
بين التكبيرتين فى العيدين فقال ما شئت من الكلام الحسن وربما يظهر عن ابى الصلاح وجوب الدعاء
بالموسوم وهو اولى واحوط بل الاولى الموسوم المعهود بين الفقهاء **السابع** اجمع الاصحاب على وجوب
قراءة سورة بعد الحمد وانه لا يتعين سورة مخصوصة قال فى التذكرة والظ من المص عدم وجوبها لانه
حكم باستحبابها فى الفرايض اليومية ولم يذكر انها واجبة فى صلوة العيدين وقد عرفت انه

اكتفى

اكتفى بما ذكره فى اليومية فى بيان هيئة هذه الصلوة واجزائها وقد عرفت ان الاجماع المنقول حجة
ومع ذلك الاخبار ربما كانت ظاهرة فى الوجوب مثل قوية اسمعيل بن جابر السابقة عن الباقر ع فى
صلوة العيدين قال يكبر واحدة يفتتح بها ثم يقراء ام الكتاب وسورة الى ان قال ويقراء ام القران
وسورة يقراء فى الاولى سبح اسم وفى الثانية والشمس وضحيها الحديث وكون هذه على
الاستحباب لا يقتضى ان يكون السابقة محمولة عليه لما عرفت من ان خروج بعض الخبر عن الظاهر
لا يقتضى خروج الباقى مضافا الى انه ما قال يقراء ام الكتاب وسورة وقراءة ام الكتاب واجبة
قطعا فكذا السورة لان يقرا كلمة واحدة تعلقت بهما معا فيكون وجوب قراءة الحمد كاشفا عن
وجوب قراءة السورة ايضا الكلمة الواحدة لا يكون لها معنيان متضادان وحملها على ارادة الطلب
خلاف الاصل والظ لا يصار اليه الا بقرينة وهى منتفية لو لم نقل بالقرينة على ارادة المعنى
الحقيقى وهى اجماع الاصحاب وباقى الاخبار ورد بلفظه ثم يقرا او فيقراء ولا خفاء فى ارادة
الوجوب منه وعدم القصر فى قراءة الحمد وحده لكون قراءة السورة ايضا مطلوبة فى المقام
متداولة عن النبى ص والائمة ع والمسلمين فى الاعصار والامصار لو لم نقل بالاجماع على
وجوبها انك عرفت الاجماع المنقول مع ان الفتاوى متفقة على ذلك بحسب الظاهر ولم يخالف
احد من المتقدمين والمتاخرين والا لذكروا البتة وبالجملة لا تامل فى كون المراد من القراءة قراءة
الحمد والسورة جميعا لا خصوص الحمد فتامل فى الاخبار تجده ثم انهم اختلفوا فى الافضل فالاكثر اختار
الشمس فى الاولى والغاشية فى الثانية ودل عليه صحيحة جميل السابقة لكن فيها او اشباهها وقيل
فى الاولى الاعلى وفى الثانية الشمس لرواية اسمعيل بن جابر السابقة والكل حسن وان
كان الاول احسن **وينبغى** التنبيه لامور **الاول** يستحب رفع اليدين مع كل تكبيرة لرواية يونس
قال سألته عن تكبير العيدين ايرفع يديه مع كل تكبيرة ام يجزيه ان يرفع فى اول التكبير فقال مع كل تكبيرة
الثانى اذا نسى التكبيرات الزايدة او بعضها حتى ركع قيل مضى ولا شئ عليه لانها ليست
اركانا **اقول** قد حقق فى الفوايد ان الاصل فى كل جزء الركنية حتى تثبت خلافه لان الشارع اذا
كان مطلوبه له جزء فنسى لم يكن ذلك الذى فعله مطلوبه ولا يكون الاتى بما بقى ممتثلا لانه لم يات
بتمام مطلوبه بل لم يات بمطلوبه لان الخالى عن الجزء ليس مطلوبه وقضاء ذلك الجزء ايضا لا ينفع
لان مطلوبه لم يكن بهذا النحو واما فى صحيحة ابن سنان اذا نسيت شيئا من الصلوة ركوعا او سجودا
او تكبيرا ثم ذكرت فاصنع الذى فاتك سهوا ففيه ان الركوع والتكبير لا يقضيان وكذلك السجدتان

سورة
مع انه قال يقرأ
ام الكتاب وسورة

سيما على الظاهر ان البيان
فى الاخبار فى مقام
الصلاة والمطلع
على العبادات م

عند الاصحاب ومع ذلك شمولها المقام لابد عنه من تامل ومقتضى الركنية الاعادة اللهم الا ان يكون
اجماع على عدم الركنية وستعرف باقى الكلام **الثالث** لو شك فى عدد التكبير بنى على الاقل لانه المتيقن
والاصل عدم الزايد فلو اتى بالمشكوك ثم ذكر انه كان قد اتى به او لا قيل لم ينقض لعدم الركنية وفيه ما
عرفت **الرابع** كلما ذكر فى التكبير فهو جار فى القنوت ايضا لما عرفت فمقتضى ذلك كون القنوتات
ايضا فى هذه الصلوة اركانا تبطل بترك واحد منها سهوا كما ذكر فى ترك التكبيرات الزايدة او واحدة
منها سهوا لكن ورد فى الصحيح عن الباقر ع ان الصلوة لا تعاد الا من خمسة الطهور والوقت
والقبلة والركوع والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة فلا تنقض السنة الفريضة و
لا شك فى ان المراد حال عدم التعمد للاجماع والاخبار وفى الصحيح ايضا عن الباقر ع عن الفرض
فى الصلوة فقال الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء وما سوى ذلك
فسنة فى فريضة ولعل السنة حالها حال غير الركن على ما اظن لصحيحة ابن مسلم عن احدهما
ع ان الله فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن
نسى القراءة فقد تمت صلوته ومثلها صحيحة زرارة عن احدهما ع وصحيحة ابن سنان عن الصادق ع
ان الله فرض من الصلوة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل فى الاسلام لا يحسن يقرأ
القران اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلى وسيجئ التحقيق فى ذلك فى محله فعلى هذا يكون الصلوة
صحيحة لا يجب اعادتها بسبب ترك التكبيرات او واحدة منها او القنوتات او واحد منها سهوا و
نسيانا الا ان ربما يخدشه ان المتبادر من لفظ الصلوة لعله الفريضة اليومية لان المطلق ينصرف
الى الافراد الشايعة لا النادرة الا ان يقال العلة المنصوصة فى صحيحة ابن سنان تقتضى الشمول المقام
مع ان الفقهاء يستدلون بالاخبار المذكورة وامثالها على العموم ويجرون احكامها فى كل فريضة
مع ان الاجماع على اتحادها مع الفريضة اليومية الا فيما ثبت التفاوت وغير معلوم تحقق التفاوت
الى هذا القدر ان يكون التكبيرات والقنوتات او احديهما او احدها ركنا والتعليم ولعل
التحقيق فى محله يزيد مما ذكر بحيث يظهر الحال ولا يبقى تامل وتزلزل اصلا وظاهر الفقهاء ايضا
عدم ركنية شئ من التكبيرات والقنوتات اذ وقع منهم خلاف فى نسيان التكبيرات او شئ
منها وان المنسى هل يجب قضاؤه بعد الفراغ من الصلوة ام لا اثبت القضاء الشيخ لصحيحة
ابن سنان اذا نسيت شيئا من الصلوة الى اخر الحديث وقد ذكر خروج من الحديث ما خرج
بالاجماع وبقى الباقى والمحقق نفاه فى المعتبر ووافقه من تاخر عنه لا نه ذكر تجاوز محله فيسقط
للاصل

فيسقط للاصل السالم عن معارضة الصحيحة المذكورة من التى ذكرناها ولا بد من تامل تام فى ذلك
ويؤيد هم صحيحة ابن سنان الثانية فتامل وكيف كان الاحتياط فى القضاء بل الاعادة ايضا
الخامس لا يتحمل الامام منها سوى القراءة كما هو الحال فى ساير الصلوة للاصل والعمومات
فى طلب الاذكار والتكبيرات والقنوتات واحتمل تحمل القنوت وهو بعيد **السادس** لو ادرك
بعض التكبير مع الامام قال فى المدارك دخل معه فاذا ركع الامام اتى بالتكبير الفايت والقنوت مخففا
ان امكن ولحق به والا قضاه بعد التسليم عند الشيخ ومن قال بمقالته وسقط عند المحقق
ومن تبعه ويحتمل المنع اذا علم التخلف عما يعتد به اذ الاصل عدم سقوط فرض مكلف بفعل اخر
الا فيما دل الدليل من الاقتداء عليه انتهى واما ما ذكره المص من ان كيفية الخطبتين هنا
كيفية الخطبتين فى الجمعة الى اخر ما ذكره فلما يظهر من الفتاوى بل الاجماع والاخبار ههنا
قوله ره والروايات الخ قد عرفت الروايات وكيفية دلالتها على كون وجوبها مشروطا با
لامام او من نصبه فلاحظ وتامل وعرفت ايضا مع اشتباه فى اشتراط المذكور لا يكون فعلها
وجوبا بدون الشرط المذكور فان العبادات توقيفية موقوفة على الثبوت من الشرع ولم
تثبت بدون الشرط المذكور لا من الروايات ولا من الاجماع ولا من دليل اخر وان سلمنا عدم
ثبوت الشرط المذكور اصلا لا من الروايات ولا من الاجماع ولا غير ذلك مثل الاعتبار ومثل
ان التوقيفى موقوف على الثبوت والمثبت منحصر فى الاجماع وفعل النبى ص والائمة ع ان لم يكن قول
منهم الى غير ذلك مما مر ومنه ان النبى ص فعل كذا وقال صلوا كما رأيتمونى اصلى وبالجملة بعد الشك
الذى ذكره المص ينحصر لا محالة ثبوت الوجوب فيما اذا حصل الشرط وهو الامام او المنصوب
مع انك عرفت ان كل واحد من الاجماع والاخبار والاعتبار وفعل النبى ص وتوقيفية العبادة
يكفى لا رتفاع الشك فضلا عن المجموع **قوله** ومع اختلال الشرايط الخ لا شك فى ان مع اختلال
الشرايط يرتفع الوجوب البتة والا فلا للشرطية واختلال الشرط واذا ارتفع الوجوب يكون
مستحبة فى الجملة البتة اذا كان الشرط المفقود هو السلطان او من نصبه وما ماثله ولم
يكن حراما عند احد من فقهائنا ومن هنا الفارق بين الجمعة وهذه الصلوة لان الجمعة ذهب

السهيد فى الذكرى

من الاقتدا

جمع من المتقدمين وجمع من المتاخرين الى حرمتها ان لم يكن الامام او المنصوب حاضرا بان
تكون الصلوة خلفهما بخلاف هذه الصلوة فان الكل قايلون بالاستحباب الا ان السيد
ره بالمنع عن الجماعة وان الاستحباب منحصر فى الفرادى ووافقه على ذلك ابو الصلاح
بل قال يقبح الجمع فيها مع اختلال الشرايط وقال المفيد ره هذه الصلوة يعنى صلوة العيد فرض
لجميع من لزمته الجمعة على شرط حضور الامام الى ان قال ومن فاتته صلوة العيد جماعة صلاها وحده
كما يصلى فى الجماعة ندبا ومستحبا وقال الشيخ فى المبسوط متى تأخر عن الحضور لعارض صلاها
فى المنزل منفردا سنة وفضيلة ثم قال ومن لا يجب صلوة العيد عليه من المسافر والعبد وغيرهما
يجوز لهم اقامتها منفردين سنة وقال القطب الراوندى من اصحابنا من ينكر الجماعة
فى صلوة العيد سنة بلا خطبة فظهر من هذا ان جماعة من الفقهاء كانوا يمنعون عن
الجماعة بل صرح بعضهم بانها مع اختلال الشرايط تكون نافلة ولا جماعة فى النافلة و
ظاهر ابى الصلاح انما من جهة كونها منصب الامام يفعله بنفسه او بنايبه يقبح الجماعة لانها
اخذ منصب الامام بغير رخصة منه وقبيح ان ينصب احد نفسه مقام امامه ع دون نصب منه
ويدل على المنع الاخبار ايضا مثل موثقة سماعة السابقة بالتقريب الاول الاقرب والصحيح عن ابن
سنان عن الصادق ع من لم يشهد جماعة الناس فى العيد فليغتسل وليتطيب وليصل فى بيته وحده كما
يصلى فى الجماعة وموثقة عمار عن الصادق ع قال قلت له هل يؤم الرجل باهله فى صلوة العيد فى السطح
او بيت قال لا يؤم بهن ولا يخرجن ولو كان الجماعة لا ستحب هنا ايضا اذ المستحب فى حق الرجل
مستحب فى حق المرأة ايضا الا ما اخرج بالدليل هذا لكن ابن ادريس اول كلام هؤلاء الفقهاء
بان مرادهم من الانفراد الانفراد عن الشرايط وهو بعيد وقال القطب الراوندى ره الامامية
يصلون هاتين الصلوتين جماعة وعملهم حجة وذكرنا عن المقنع وابن ابى عقيل المنع عن الفرادى
فانه قال الصدوق قال ولا يصليان الا مع الامام فى جماعة وقال ابن ابى عقيل من فاتته الصلوة مع الامام
لم يصلها وحده وفى الم بعد ما ذكر عنهما ما ذكرنا قال والمشهور الاستحباب لنا ما رواه ابن سنان
فى الصحيح عن الصادق ع وروى الصحيحة المذكورة عنه ثم قال احتج بصحيحة ابن مسلم عن
احدهما

ا احدهما ع عن صلوة الفطر والاضحى فقال ليس صلوة الا مع امام والجواب ان نفى الحقيقة
غير ممكن فلا بد من الاضمار وليس اضمار الصحة اولى من اضمار الفضل فيحمل على نفى الفضل
او نفى الوجوب جمعا بين الادلة انتهى وفيه انه على القول الاقوى بان لفظ العبادة
اسم لخصوص الصحيحة فنفى الحقيقة ممكن والاصل الحمل على المعنى الحقيقى وعلى القول
الاخر لا شك فى ان نفى الصحة اقرب المجازات والواجب عند تعذر الحقيقة الحمل على
اقرب المجازات واما نفى الوجوب ففيه ان الصلوة اعم من الواجبة والمستحب لكن
الحق انها اسم للفريضة كالجمعة وحقيقة فيهما فالمستحبة ليست بصلوة حقيقة بل مثل
السعادة اليومية وعبادة الطفل وامثالها وبالجملة مر الكلام مفصلا فظهر ان ما دل
على المنع من الجماعة ورد فى بعض الاخبار انه سئل عن صلوة الاضحى والفطر فقال صلهما
ركعتين فى جماعة وغير جماعة وكبر سبعا وخمسا ولعل المراد انهما ركعتان فى الفرادى
كالجماعة ولا يدل على جواز الجماعة فيها مطلقا واما ما دل على المنع من الجماعة فهو باق
على حاله مضافا الى ما سيجئ فى مبحث الجماعة من الاخبار الدالة على المنع من الجماعة فى نافلة
شهر رمضان وغيرها من النوافل مثل قوله ع فى رواية اسحق بن عمار عن الكاظم ع ورواية
سماعة عن الصادق ع ان النبى ص قال فى نافلة رمضان ايها الناس ان هذه الصلوة نافلة
ولن يجتمع للنافلة فليصل كل رجل منكم وحده واعلموا انه لا جماعة فى نافلة نعم قال الراوندى
الامامية يصلونها جماعة وعملهم حجة فان كان هذا اجماع منقول بخبر الواحد فيمكن
الاكتفاء به فى اخراجها عما دل على المنع عموما ويوجه ما دل عليه خصوصا الا ان
ذلك موقوف على ثبوت التقاوم ولا يخرج عن الاشكال والفرادى لا اشكال فيها كما عرفت
والاكثر اختار جواز الجماعة فى الفرادى واستحبابها جميعا والظاهر من بعضهم ان الفرادى
مع تعذر الجماعة وظهر لك الحال فلا حاجة الى التكرار **قوله** ويستحب الاصحار بها الخ اى
فعلها فى الصحراء اجماع علمائنا على ذلك والنبى ص كان يصليها خارج المدينة ومتابعته
راجحة لا اقل منه وفى الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق ع ان رسول الله ص كان يخرج

من الفرادى مع [illegible] موجبة [illegible] على المنع

فى المنتهى من الاصحاب

حتى ينظروا الى افاق السماء وفي رواية اخرى عنه ان رسول الله ص كان يخرج الى البقيع فيصلي
بالناس وفي الصحيح عن ابن رئاب عن الص ع انه قال لا ينبغي ان يصلي صلوة العيد في مسجد
مسقف ولا في بيت انما تصلي في الصحراء او في مكان بارز الى غير ذلك من الاخبار واما
استثناء مكة بخصوصها فلمرفوعة محمد بن يحيى عن الص ع انه قال السنة على اهل الامصار ان
يبرزوا من امصارهم في العيد الا اهل مكة فانهم يصلون في المسجد الحرام ورواه ابن بابويه
عن حفص بن غياث عن الص ع والحق ابن الجنيد مسجد النبي ص وفيه ما فيه ولو كان عذر
من مطر وغيره فلا يخرج في الصلوة في البلد بلا شك واما مباشرة الارض والسجود عليها
فلصحيحة معوية لا تصلين يومئذ على بساط ولا بارية وفي صحيحة الفضيل هذا يوم كان
رسول الله ص يحب ان ينظر الى افاق السماء ويضع جبهته على الارض واما عدم نقل المنبر فللا
جماع والاخبار كصحيحة اسمعيل ابن جابر عن الص ع صلوة العيدين هل فيها اذان واقامة
قال ليس فيها اذان ولا اقامة ولكن ينادي الصلوة ثلث مرات وليس فيها منبر والمنبر
لا يحرك من موضعه ولكن يصنع للامام شبه المنبر من طين يقوم عليه فيخطب بالناس
ثم ينزل وعمل شبه المنبر كما ذكر اجماعي ايض واما الاطعام قبل الخروج في الفطر وبعد العود
في الاضحى مما يضحي فللاخبار بعد الاجماع مثل رواية جراح المدايني عن الص ع قال يطعم
قبل ان يصلي ولا يطعم في الاضحى حتى ينصرف الامام وحسنة الحلبي عن الص ع قال اطعم
يوم الفطر في الفطر قبل ان يخرج الى المصلى فظهر ان ما ذكر مستحب على حدة وليس
شرط كون الاطعام مما يضحي نعم كون الاطعام مما يضحي مستحب ايض على حدة لرواية
زرارة عن الباقر ع قال لا تاكل يوم الاضحى الا من اضحيتك ان قويت وان لم تقو فمعذور
ويستحب في يوم الفطر الافطار على الحلو لما روى ان النبي ص كان ياكل قبل خروجه
تمرات ثلثا او خمسا او سبعا او اقل او اكثر وورد في بعض الاخبار الضعيفة استحباب
الافطار على التربة المقدسة الحسينية على مقدسها الف صلوة وسلام وتحية لكن
لا يجوز العمل لان الضعيف ليس بحجة ولا يجوز العمل به في مثل المقام ما ورد من حرمة اكل
التراب

التراب وخصوصا التربة المقدسة بغير قصد الاستشفاء ولم ينجبر بالشهرة وغيرها
من الجوابر والضعيف فلا يكون حجة اصلا فكيف يقاوم ما دل على الحرمة من الاخبار
المتعددة المفتى بها خصوصا ان يغلب عليها واما الخروج بعد الغسل فلما ورد في
استحباب غسل العيدين مثل صحيحة ابن سنان عن الص ع قال الغسل من الجنابة ويوم
الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة الحديث وصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع
قال الغسل في سبعة عشر الى ان قال ويوم العيدين وموثقة سماعة الطويلة اذ فيها
وغسل يوم الفطر ويوم الاضحى سنة لا احب تركهما ورواية علي بن ابي حمزة عن
الص ع غسل العيدين اواجب هو فقال هو سنة فقلت فالجمعة فقال سنة الى
غير ذلك من الاخبار واما كون الغسل مقدما على الصلوة فلموثقة عمار عن الص ع عن
الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى يصلي قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل
ويعيد الصلوة فان مضى الوقت فقد جازت صلوته وحملت على الاستحباب
للاجماع والاخبار في نفي وجوب الاعادة والقضاء عمن فاتته صلوة العيد و
مما يؤيد مشاركة العيد والجمعة في الشرايط واما التطيب فللعمومات وخصوص
رواية اسحق بن عمار وغيره عن الص ع ان رسول الله ص اذا اتي بطيب يوم الفطر
بدأ بنسائه وصحيحة ابن سنان المتقدمة والمراد من قوله تفلات اي غير متطيبات
لعدم استحباب التطيب بالنسبة اليها عند خروجها مع الرجال واما لبس احسن
الثياب فلما في اخر صحيحة ابن سنان المتقدمة وقال خذوا زينتكم عند كل
مسجد قال العيدان والجمعة واما كونه ماشيا حافيا على سكينة ووقار فاكوا لرتهم فلما
فعله الرضا ع عند خروجه اليها وقال اخرج كما خرج الرسول ص واما الدعاء بالماثور
عند خروجه فهو الدعاء المشهور المعروف اللهم من تهيأ في هذا اليوم او تعبأ الى
اخر الدعاء واما كون الامام متعمما متردّيا شاتيا كان او قايظا فلصحيحة معوية بن
عمار المتقدمة حيث قال فيها وينبغي للامام ان يلبس يوم العيدين بردا ويعتم شاتيا

كان او قايظا واما الذهاب من طريق والعود من اخرى وتغيير الطريقين فلما ورد من ان الرسول ص كان
يفعل في الخروج الى العيدين هكذا مضافا الى ورود الامر بذلك بعنوان الاستحباب مطلقا
اي في كل خروج ودخول وذهاب الى موضع والاياب منه وانه ازرق لكم واما قول المؤذن
الصلوة ثلث مرات رافعا صوته فلما مر في صحيحة اسمعيل بن جابر المتقدمة قال في الذكرى
وظاهر الاصحاب ان هذا النداء ليعلم الناس بالخروج ومقتضى ذلك كون محله قبل القيام
الى الصلوة عن ابي الصلاح ان محلها بعد القيام الى الصلوة اذا اذن المؤذن ذلك كبر الامام
تكبيرة افتتاح ودخل بهم في الصلوة وفي المدارك بعد ما ذكر قال والظاهر تادي السنة
بكلا الامرين انتهى لاحظ الاخبار وتامل فيها والاظهر انها بمنزلة الاذان والاقامة
حيث قال ع في رواية اسمعيل بن جابر ليس فيهما اذان والاقامة ولكنها ينادي الصلوة ثلث
مرات ولعل هذا هو مراد المص واما التكبير عقيب اربع صلوات فمستحب عند الاصحاب
سوى ما نقل عن ظاهر المرتضى في الانتصار من انه واجب ولعله اسنده الى الامامية
على ما هو ببالي فربما يكون مراده من الوجوب غير المعنى الاصطلاحي لما عرفت سابقا من ان الشيخ
قال الوجوب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب وضرب على تركه اللوم والعتاب اذ كيف
يكون الامامية مجمعة على الوجوب بالمعنى الاصطلاحي الان من دون اظهار قرينة بل كيف يكون واجبا
يكون تركه موجبا للعقاب مع اتفاق الشيعة في الاعصار والامصار على عدم الالتزام التام منهم
والعام والعلماء والعوام وكذا عدم الالتزام على احد من الانام بلا شبهة ولا كلام مع عموم البلوى
وشدة الحاجة من هذا يظهر التامل في دليله ايض وهو قوله تع ولتكبروا الله على ما هديكم بعد
قوله تع ولتكملوا العدة اذ ظاهره الامر بالوجوب ولا يتصور الا في هذا التكبير للاتفاق على عدم
الوجوب في غيره ولرواية سعيد النقاش عن الص ع ان في الفطر تكبيرا ولكنه مسنون قلت واين
هو قال في ليلة الفطر في المغرب والعشاء وصلوة الفجر وصلوة العيد ثم يقطع قلت كيف اقول قال
تقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا وهو قول
الله تع ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم ويظهر من هذا الخبر ان الرواة ما كانوا
يعرفونها

اصلا والعام البلوى وشديد الحاجة اليه يبعد ان يصير كل الى زمان الص ع لعدم داع على
الاخفاء ظاهرا ولعدم ظهور ذلك من الاخبار التي كان الائمة ع يشكون عن المغيرين لحكم الله
والمبدلين لشرع النبي ص ويشنعون عليهم يظهرون بدعهم مع العبارة تقتضي ذلك ولان قوله
ولكنه مسنون في غاية الظهور في ارادة الاستحباب اذ لا معنى لا ستدراك معنى اخر وهو ان
وجوبه يظهر من السنة لا الكتاب اذ لا معنى له سيما مع تصريحه ع بان الامر في قوله ولتكبروا الله
انما هو ايجاب هذا التكبير مع ظهور ذلك من الخارج ايض وايض في غير واحد من الاخبار تعرضوا
الذكر الواجبات ولم يعدوا ذلك منها وايض الصدوق في اماليه قال من دين الامامية الذي
يجب الاقرار به انه جرت السنة في الافطار يوم النحر بعد الرجوع عن الصلوة وفي الفطر قبل
الخروج اليها والتكبير في ايام التشريق بمنى الى اخر ما قال وفيه التكبير في ليلة الفطر عقيب اربع صلوات
ولا يخفى ظهوره في الاستحباب غاية الظهور وايض في يب بسنده الى علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
قال سألته عن تكبير ايام التشريق اواجب ام لا قال مستحب وان نسي فلا شيء عليه قال وهل
النساء عليهن التكبير ايام التشريق قال نعم ولا يجهرن ومما ذكر ظهر الجواب عما ذكر في العيون
ان ما كتب الرضا ع للمامون من محض الاسلام والتكبير في العيدين واجب في الفطر عقيب
خمس صلوات اولها المغرب وفي الاضحى عقيب عشر صلوات بغير منى وبمنى خمسة عشر
ومع ذلك ذكر عقيب خمس صلوات ولم يقل به احد وفي الفقيه قال بعد رواية النقاش ذكر
غير رواية سعيد وفي صلوة الظهر والعصر وفي المدارك نسب الى الفقيه ضم صلوة الظهرين
وابن الجنيد النوافل ايض فتامل ذكرنا ظهر حال ما ذكره المص وفي الاضحى عقيب الخ لكن في المدارك
نسب القول بالوجوب في خصوص هذا الى ابن الجنيد والشيخ في الاستبصار بعد ما نسبه
الى المرتضى ايض ثم قال لما رواه ابن مسلم في الحسن انه سأل الص ع عن قول الله تع واذكروا الله
في ايام معدودات قال التكبير في ايام التشريق من صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة
الفجر من اليوم الثالث وفي الامصار عشر صلوات فاذا نفر الناس النفر الاول امسك اهل
الامصار ثم قال اختلف الاصحاب في كيفية التكبير في الاضحى والاجود العمل بما رواه معوية

بن عمار في الصحيح عن الصم قال التكبير ان تقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد
الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام والحمد لله على ما ابلانا وفي الصحيح عن ابن
مسلم عن احدهما ع قال وسالته عن التكبير بعد كل فقال كم شئت انه ليس شيء موقت يعني في الكلام
انتهى وقال في تكبير الفطر وينبغي العمل في كيفية تكبيره على رواية سعيد النقاش اي رواية المقدمة
وان ضعفت سندها لانها الاصل في الاهلال الحكم انتهى قوله وهو شاذ لقائل ان يقول هو ادعى
الاجماع على الوجوب فكيف ثبت الشذوذ وما ذكره ماشا ذكره احد من القدماء في الحكم بالوجوب بل
لا اقل من كون الحكم مشهورا في زمانه او ما تقدم عليه بل لا اقل من كون جمع قال كذلك بل لا اقل من
قول اثنين نازلا عن قوله اذ لا شك في اثره ماكان كذا بامد لسا حاشاه ثم حاشا من كان
ملقبا بعلم الهدى لقبه به جده المصطفى بل فضايله لا تحصى سلمنا لكن ندرة القائل لا ضرر فيها
بعد ظهور الادلة وقوتها لان الامر حقيقة في الوجوب مسلم ذلك عنده وورد في القران والاخبار المعتبرة
اوامر كثيرة ورواية سعيد ضعيفة والضعيف ليس بحجة عنده سيما وان يكون مخالفا لظاهر القران والاخبار
المعتبرة على انا نقول ان كان ادلة السيد ضعيفة فلا بد من الطعن عليها لا عليه بالشذوذ وذلك
معظم المسائل التي بعدها خلافية ويصرح بكونها محل الخلاف لا يكون الخلاف الا من واحد من
الفقهاء وكثيرا ما يختار مختار ذلك الواحد كما اختار راي ابن ابي عقيل في عدم انفعال الماء القليل
وفي مسافة القصر والافطار الى غير ذلك وكذا يوافق غيره مما لا يحصى كثيرة بل ربما يختار ما لم يقل
به احد مثل حرمة كتابة القران على المحدث وغير ذلك مما لا يحصى كثرة بل من اطلع على ما سنذكر
في مسئلة انفعال الماء القليل وامثالها جزم بانها لا تصير طرف النسبة بالنسبة الى المقام
فكيف لا يجعل القائل فيهما شاذا بل ربما يقول الحمد لله موافقته وفي المقام يقول وهو شاذ
قوله ويكره الخ لقول امير المؤمنين ع نهى النبي ص ان يخرج بالسلاح في العيد الا ان يكون عدو ظاهر
ولفظ النهي ظاهر في الحرمة كما حقيق الا ان الاجماع قرينة على الكراهة مع ان السند غير صحيح و
الفقهاء يسامحون في ادلة السنن والكراهة وعلة المسامحة وصحتها وشهرة الفتوى
لا تجبر عدم صحة السند لان الفقهاء ربما يكون عملهم وفتواهم بالرواية من جهة المسامحة
بل

بل الظ انه كك   والتنفل الخ لقوله ع في صحيحة زرارة صلوة العيد مع الامام سنة وليس قبلها ولا
بعدها صلوة ذلك اليوم الى الزوال ومثلها رواية ضعيفة عن زرارة عنه ع وفي اخرها وان
فاتك الوتر في ليلتك فتقضيه بعد الزوال وفي رواية اخرى صحيحة عنه عنه ع لا تقض وتر ليلتك ان
كان فاتك حتى تصلي الزوال في يوم العيدين ومر في صحيحة ابن سنان السابقة صلوة العيدين كعتان
ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الحديث فتأمل ولا يخفى ان الظاهر من الروايات هو المنع وعدم
الجواز كما نقل عن ابي الصلاح وابن البراج وابن حمزه والمشهور اختاروا الكراهة لاصالة البراءة
والعدم ولا يخفى ان الاصل لا يعارض الدليل وقد عرفت صحة السند واما دلالة الرواية الاولى
فلان النكرة في سياق النفي يفيد العموم ونفي الصلوة حقيقة نفي ماهية تلك العبادة فعلى القول
بان لفظ العبادة اسم للصحيحة كما هو الاظهر فالامر ظاهر وعلى القول بانه اسم للاعم فاقرب
المجازات نفي الصحة وغير الصحيحة حرام لكونها بدعة واما الصحيحة الاخرى فقد رواها الصدوق في
الفقيه والشيخ في يب في اخر باب المواقيت وقبل باب الاذان والاقامة عن محمد بن علي بن
محبوب عن عباس عن حماد عن حريز عن زرارة عن الباقر ع قال لا تقض وتر ليلتك ان كان
فاتك حتى تصلي الزوال في يوم العيدين والنهي حقيقة في الحرمة ولا قائل بالفصل بين الوتر
الفائتة وغيرها ولو لم نقل بالطريق الاولوية والضعيفة مؤيدة ايضا وكذا الصحيحة الاخرى بل ملاحظة
الاخبار والفتاوى يظهر ان المراد من النهي هنا الصلوة وعلى القول بجواز التخصيص الى واحد فهي
ايضا دليل واضح غير متوقف على الاستعانة بالظهور من الاخبار والفتاوى وفي المختلف لم يات
بحجة المحرمين سوى صحيحة ابن سنان السابقة واجاب بمنع الدلالة بعد ما اختار الكراهة معتمدا
على اصالة الاباحة وقد ظهر لك ما فيه الا ان اعتماده حقيقة في اصالة الاباحة هنا على ان
المسئلة مما يعم بها البلوى ويشتد بها الحاجة فلو كان حراما لما اشتهر في خلافه ويكون هذا
قرينة على عدم ارادة الحرمة مما هو ظاهر فيها في الاخبار فتامل اذ كون ذلك اجماعا او
كافيا في القرينة الصارفة محتاج الى تامل كامل وكيف كان لا شك في ان مقام العمل يختار الترك
البتة واما عدم المنع من الركعتين في مسجد المدينة فيدل عليه ما رواه محمد بن الفضل الهاشمي

عن الصم انه قال ركعتان من السنة ليس يصليان في موضع الا بالمدينة قال يصلي في مسجد الرسول ص
في العيد قبل ان يخرج الى المصلى ليس ذلك الا بالمدينة لان الرسول ص فعله فظهر منها استحبابها
ايضا مضافا الى ان العبادة الصحيحة لا تخرج عن الرجحان والظ ان الشهرة جابرة لضعف
السند هنا حتى ان ابن الجنيد الحق مسجد مكة وكل مكان شريف بمسجد المدينة مسجد الرسول ص
قال في الكل يصلي الركعتين فيه قبل الخروج وبعده اذا كان يجتاز به واحتج على ذلك بمساواة
مسجد الحرام لمسجد الرسول ص ومساواة الابتداء والرجوع والظ ان نظره الى القياس لانه
ره كان قائلا به وان كان رجع عن القول به فجوابه واضح وابو الصلاح القائل بالحرمة استثنى
مسجد الرسول ص صريحا والظ ان من شاركه وافقه في الاستثناء ايضا اذ في المخ لم ينقل الخلاف
في الاستثناء المذكور الا عن الشيخ في الخلاف والصدوق في المقنع وهما من القائلين بالكراهة
انما الاشكال في صورة القول بالحرمة اذ كيف يجوز ارتكاب الصلوة المذكورة من دون
دليل شرعي يقاوم ادلة المنع وبعد الانجبار بما ذكرنا يرتفع الاشكال اذ كل من قال
بالحرمة استثنى وغير المستثنى ان كان فشاذ قايل بالكراهة ومع ذلك قائل بالاستثناء في ساير كتبه فربما كان اطلاقه كلامه في الخلاف لعدم اقتضاء المقام التعرض
للاستثناء وكذا الحال بالنسبة الى المقنع وكيف كان بعد ملاحظة الاشتهار
التام لعله لا يبقى كلام فتامل جدا قوله والسفر الخ لا نزاع في جواز السفر والخروج قبل
الفجر الصادق وادعى عليه الاجماع واما الخروج بعد ذلك وقبل الصلوة كما ذكره المص
فدليله مساوات العيدين والجمعة في امثال ذلك الا فيما استثنى ومر في الجمعة الكراهة
بعد طلوع الفجر قبل النداء والزوال والحرمة بعد ذلك قبل الصلوة وايضا الحرمة بعدما
طلع الشمس مقطوع بها عند الاصحاب لاستلزامه الاخلال بالواجب على حسب ما مر
في الجمعة واما قبله بعد الفجر فلصحيحة ابي بصير عن الصم اذا اردت الشخوص في يوم العيد
فانفجر الصبح وانت بالبلد فلا تخرج حتى تشهد ذلك العيد قال في الذكرى ولما لم
يثبت الوجوب حمل النهي على الكراهة واعترض عليه بعدم المنافاة بين الامرين
حتى

حتى يحتاج الى التوجيه اذ يجوز ان يكون السفر حراما ولم يدخل وقت وجوب الصلوة وربما كان
الشرع حرم السفر تحصيلا للواجب وحفظا اياه عن الفوت وفي المدارك بعد الاعتراض المذكور قال
لكن الراوي وهو ابو بصير مشترك بين الثقة والضعيف فلا يصح التعلق بروايته والخروج بها عن
مقتضى الاصل وفيه ما بيناه مرارا ان ابا بصير الراوي عن الصم مشترك بين ثقات وتوهم كون
يحيى بن القاسم موثقا فاسد وبسطنا الكلام في ذلك في الرجال ويمكن ان يقال مشاركة
الجمعة والعيدين الثابتة من الاخبار والاجماع تصير قرينة على كون النهي هنا على سبيل الكراهة
بعد ما ثبت في الجمعة ان السفر قبل النداء مكروه فلاحظ ذلك وتامل وكيف كان الترك يختار في
مقام العمل قوله اذا اجتمع الخ اختلف الاصحاب في هذه المسئلة فالشيخ ره في جملة من كتبه
قال اذا اجتمعا تخير من صلى العيد في حضور الجمعة ونحوه قال المفيد ورواه الصدوق في كتابه
واختاره ابن ادريس وقال ابن الجنيد اذا اجتمعا اذن الامام الناس في خطبة العيد الاول
بانه يصلي بهم الصلوتين فمن احب ان ينصرف جاز له ممن كان قاصي المنزل واستحب له
حضورها ان لم يكن عليه في ذلك ضرر ولا على غيره وظاهره اختصاص التخيير بمن كان نائي
المنزل واختاره المحقق وابو العباس في موجزه وقال ابو الصلاح قد وردت الرواية اذا اجتمع
عيد وجمعة ان المكلف مخير في حضور ايهما شاء والظاهر من المسئلة وجوب عقد الصلوتين و
حضورهما على من خوطب بذلك وقال ابن البراج قد ذكر انه اذا اتفق عيد وجمعة كان من صلى
العيد مخيرا بين ان لا يحضرها والظاهر هو وجوب حضور الصلوتين واما الاخبار فقد
روى في الفقيه عن الحلبي عن الصم عن الفطر والاضحى اذا اجتمعا يوم الجمعة فقال اجتمعا في
زمان علي ع فقال من شاء ان ياتي الجمعة فليات ومن قعد فلا يضره وليصل الظهر وهذه
صحيحة مضافا الى رواية في الفقيه الا انه يعارضها عمومات الايات والاخبار المتواترة
في العيد والجمعة فهل يجوز تخصيصها بمثل هذه الصحيحة ام لا فيه النزاع المشهور وممن اختار العدم
يلزمه في المقام ايضا والى هذا نظر ابي الصلاح وابن البراج اذ صرحا بان الظني لا يعارض القطعي
وهو دليل وجوبهما والمسئلة اصولية والبناء على تقاوم ومع كثرة الادلة اليقينية سند

اوتنا في طرف العام وموافقة المتواتر ايا ها وكذا الاجماعات ووحدة الخاص الذي فيه وهن العمومات اليقينية وعدم تحقق شهرة كاملة بالغة وتحقق معارض لذلك الخاص وهو مستند ابن الجنيد الاتم ربما يوجب التامل في المقاومة فان الخاص الظني انما يقاوم العام من جهة كونه قطعي الدلالة على ما قالوا وقد عرفت ان هذا الخاص ايض ظني الدلالة من جهة عمومه وشموله لغير القاصي واما مستند ابن الجنيد فهو رواية الكافي باسناده كالصحيح الى ابان وهو ممن اجمعت العصابة مضافا الى انه قال في صدر الكافي ما قال عن سلمة عن الصم اجتمع عيدان ممن احب ان يجمع معنا فليفعل ومن لم يفعل فان له رخصة يعني من كان متنحيا اي بعيدا ورواية اسحق بن عمار عن الصم ان عليا م كان يقول اذا اجتمع عيدان فانه ينبغي للامام ان يقول للناس في خطبته الاولى قد اجتمع لكم عيدان فانا اصليهما جميعا فمن كان مكانه قاصيا فاحب ان ينصرف عن الاخر فقد اذنت له قال محمد بن احمد و اخذت هذا الحديث من كتاب محمد بن حمزة بن اليسع رواه عن محمد بن الفضل ولم اسمع منه ويؤيده قوله تعم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر مع انه ربما يتحقق الحرج والاخبار المذكورة معتبرة على حسب ما عرفت مضافا الى ان القائلين بعدم جواز العمل بخبر الواحد مثل ابن ادريس وغيره عملوا بها فهي يقينية عندهم او بعضها مع ندرة المنكر لها داسا اذ عرفت ان المنكر رجلان من الفقهاء وفقهائنا لا يحصون عددا فبملاحظة جميع ما ذكر يمكن القول بالرخصة للقاصي بل ومطلقا على اشكال فيه والاحتياط طريقة واضح وكيف كان لا نزاع في وجوب الحضور على الامام فان اجتمع المأمون قد ربما يتحقق به الفريضة فهو والا فيسقط عنهم ايض وابو الصلاح وابن البراج استدل بوجوب الحضور على الامام ايض على مذهبهم بان وجوب الحضور عليه يدل على وجوب الحضور على غيره ايض والا لقبح تكليف الامام لتوقفه على فعل لا يعلم ايقاعه عن الغير وفيه ان الواجب هو الحضور وهو لا يتوقف على فعل الغير فان حضر العدد وجب الفريضة والا فلا فرع ذكرها ابن المفلح الاول يحرم البيع وشبهه بعد الاذان كالجمعة ولعل مراده من الاذان ما ذكرنا من قول الصلوة ثلثا ويحتمل التحريم اذا كان منشأ الفوات الفريضة

اي وقت

اي وقت كان وبالجملة دليله ما مر في الجمعة فليلاحظ الثاني لو قنت قبل القراءة ناسيا تدارك القراءة واستانف التكبير والقنوت الذي فعله قبلها ما لم يركع فاذا ركع مضى في صلوته ويحتمل للسهو وهذا مبني على كون التكبير والقراءة غير ركن وقد مر الكلام في ذلك الثالث لو نسي التكبيرات او بعضها ولم يذكر حتى يركع لم يكن عليه الا سجود السهو وقال الشيخ يقضيها بعد الصلوة ومر الكلام في هذا ايض وكذا في القنوت الرابع لو شك في عدد التكبيرات بنى على الاقل وهذا الاتيح عن اشكال لان اصل العدم لا يجري في ماهية العبادة وما ورد من قولهم اذا شككت فابن على اليقين وان هذا اصل سيجيء ما فيه من انه على طريقة العامة مع التامل في شموله للقيام لان اذا من اداة الاهمال ويمكن ان ياتي بالمشكوك بنية القربة وانه ان كان جزء للصلوة فيها والا فيكون ذكرا ودعاء في وسط الصلوة لعدم مانع عنهما والاحوط الاعادة الا ان يكون كثير الشك فيصح صلوته ويبني على انه اتى بالمشكوك الخامس لو ادرك بعض التكبيرات مع الامام اتم واتى بالباقي بنفسه فان خاف الركوع مع الامام واتى من التكبيرات من غير قنوت وهذا ايض مشكل لعدم دليل على الصحة على القول بوجوب القنوت نعم لو اتى بقنوت ما بعد كل تكبيرة امكن القول بالصحة مع الاشكال في ذلك ايض لان المستفاد من الاخبار كون القنوت على قدر المعهود المعروف وما قاربه والاحتياط واضح السادس لو شك بين الركعتين بطلت صلوته وكذا بينها وبين ما زاد عنهما السابع لو سافر بعد طلوع الفجر قبل صلوة العيد مع وجوبها عليه وجب عليه العود واللحوق بها ان امكنه ذلك وان لم يمكنه لم تعتبر المسافة من البلد الى الموضع الذي انتفى فيه امكان العود واللحوق بالصلوة لكونه عاصيا في سفره ثم يعتبر المسافة من ذلك المكان فان كان الباقي مسافة وجب التقصير والا فلا وكذلك لو سافر يوم الجمعة بعد الزوال وفي الخ ان الظاهر من كلام المفيد وابن البراج ان الخروج الى المصلى قبل طلوع الشمس وقال الشيخ في الخلاف وقت الخروج بعد طلوعها واختاره واحتج بحسنة زرارة عن الباقر م ليس في الفطر والاضحى اذان ولا اقامة اذانهما طلوع الشمس اذا طلعت خرجوا واحتج المفيد بان فيه المبادرة الى فعل الطاعة واجاب بان التعقيب ايض مبادرة وقال ايض لو لم يثبت الهلال الا بعد

الزوال افطر وسقطت الصلوة فرضا ونفلا وقال ابن الجنيد افطروا وغدوا الى العيد واحتج الاول وقال ان الوقت قد فات والقضاء فرض جديد والاصل عدمه حتى يثبت ولم يثبت بل قد ورد ان من فاتته مع الامام فلا قضاء عليه ولان شرطها شرط الجمعة ومن شروط الجمعة بقاء وقتها واحتج ابن الجنيد بعموم من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته واجاب بان المراد منه اليومية لانها المتبادر عند الاطلاق ولا يخفى ان دليل ابن الجنيد وهو صحيحة محمد بن قيس عن الباقر م اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رأيا الهلال منذ ثلثين يوما امر الامام بالافطار باخطاء ذلك اليوم واخر الصلوة فصلى بهم ومع الصحة رواها الكافي ايض وروى ايض بسنده الى محمد بن احمد رفعه قال اذا اصبح الناس صياما ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الروية فليفطروا وليخرجوا من الغد اول النهار الى عيدهم ورواه في الفقيه مرسلا مقطوعا فظهر اعتبارها ايض من رواية الكافي ورواية الفقيه اياها مع انهما قالا في صدر الكتابين ما قالا وظهر ايض ان الكليني والصدوق ايض وافقا ابن الجنيد فلا اعتنا على الفتوى لصحة السند واعتضاده بما ذكرنا من الكافي والصدوق وعموم من فاتته لو لم يكن شاملا كان مؤيدا ويؤيده ايض عموم ما دل على لزوم الصلوة للعيدين وعلة ذلك وغير ذلك ولا ايض ما ورد من ان من فاتته الصلوة مع الامام ليس عليه قضاء للفرق الواضح بين المقامين ثم قال مسئلة المشهور ان مع اختلال الشرائط يستحب الاتيان بها كما لو صليت مع الشرائط وقال ابن الجنيد تصلي مع الشرائط ركعتين ومع اختلالها اربعا وبه قال علي ابن بابويه وقال الشيخ في يب من فاتته الصلوة يوم العيد لا يجب عليه القضاء ويجوز له ان يصلي ان شاء ركعتين وان شاء اربعا من غير ان يقصد بها القضاء لما عنهم قال الصم ع صلوة العيد ركعتان وما رواه عبد الله ابن المغيرة عن بعض اصحابنا عن الصم م عن صلوة الفطر والاضحى فقال صلهما ركعتين في جماعة وغير جماعة وكبر سبعا

وخمسا

وخمسا احتج بما رواه ابو البختري عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال من فاتته العيد فليصل اربعا ولانها عوض عن صلوة الجمعة فكان عدده كعدده مساويا والجواب الطعن في طريق الرواية ... الجمعة بدل الظهر فاذا فاتت وجب البدل بخلاف العيدين ثم اعلم ان ابن الجنيد قال ... مفصولات ... فاما الصلوة النهار ... في صلوة اليومية ... الاجماع ... وعلي بن بابويه موصولات بتسليمة في اخرها ... والتكبيرة ... الاجماع ... الافتتاح وفي ... الزوال ساقطا عندنا وهذا الكلام ... الاجماع ... لكن مضافا الى ضعف الدليل ... ما ذكر ونقل عن ابن ادريس انه استحب القضاء وعن ابن حمزة انه فصل في القضاء وقال العلم لزوم القضاء الا اذا ادركها الخطبة وجلس مستمعا لها والصحيح زيادة المقدمة في بحث اشتراط الخطبة وفيه ان الظاهر منها القضاء ... ان المستمع خاصة يقضي لان المعصوم ع امره بالجلوس حتى يفرغ الامام مع ان القضاء ... من هذه الصحيحة لعله ليس محل تامل اصلا وعرفت سابقا من ان هذه الصلوة مستحبة عند عدم الامام ومن نصبه ... واما التاخير فكونها جماعة او فرادى او كليهما وانها ركعتان او اربع وقال الصدوق في الهداية في باب صلوة العيدين وكبر تكبيرات تقول بين كل تكبيرتين ما شئت من كلام حسن الى ان قال وان صليت جماعة بخطبة صليت ركعتين وان صليت بغير الخطبة صليت اربعا بتسليمة واحدة وقال امير المؤمنين ع من فاتته العيد فليصل اربعا الى ان قال ولا صلوة يوم العيد بعد صلوة العيد حتى تزول الشمس وفي دعائم الاسلام ايض انه سئل الصادق عن الرجل لا يشهد العيد هل عليه ان يصلي في بيته قال نعم ولا صلوة الا مع امام عدل ومن لم يشهد من رجل او امرأة صلى اربع ركعات ركعتين للعيد و

(margin: دليل هام)

ركعتين للخطبة ولكن لم يشهدها العيد من اهل البوادي فيصلون لانفسهم اربعا على
هذا فيحتمل ان يكون الركعتان الاخريان ايضا مستحبتين على حده كما مر عن الشيخ سيما مع
التابع في اولوية السنن لكن الوصل مشكل لمخالفته لهيئة الصلوة لانها على
ركعتين سوى الظهر في العشا وصلوة الاعرابي اذ صح بعضها ان الاكثر
كان ركعتين ولا ينافي ذلك اطلاق لفظ الاربع على الاطلاق النوافل لجواز ان يقال وما
اطلقه من بعد تسوى ما قصدناه يعني قضاء النوافل واستدل على جواز قضاء النوافل
بالعمومات الدالة عليه لاتيان العمومات معارضة بما دل على المنع من الصلوة بعد
لانا نقول هذه العمومات اقوى دلالة سيما بملاحظة الفتاوي في افهام الفقهاء
وعلى تقدير التساوي فالاصل الجواز لان التعارض بينهما من باب العموم من وجه فيصح
ان يكون كل منها مخصصا للآخر كما لا يخفى ... م البحث في صلوة العيد

لان موارد الاستعمال ... يكون دعي كونها ركعتين تسمى ... على ارد دعي بعض ... صلوة العيد تجبر فيهما ... في بعض اخر لا يجبر الا ... لكن افضل بما صلى الجمهور ... دسيجي ... الكلام فيما دقاية كره ... بالقراءة في العيد لحاعام ... انه نظير ما نقلنا عن الصدوق هنا ... وفيما سبق انه ايضا قال بالمنع ... عن النوافل بعد صلوة العيد ... الى الزوال ولفظ الصلوة وان كان ... مطلقا الا ان المتبادر لعله النافلة ... في امثال المقام واذا ... العلماء لكن نعم نقل في المختلف ... الصلاح انه لا يجوز التطوع ... ولا القضاء قبل صلوة العيد ولا ... بعدها لكن في الهدية عبارة ... مروية لا افهام ترم المنع من قضا

صح

عدد اوراق ... ٣٠٣ ...

٥

شرح المقاصد لمولانا الاكمل الافضل ... العالم العامل الفاضل ...

قوله تجب الصلوة بكسوف اه يطلق على خسوف القمر ايضا لفظ الكسوف لغة و
عرفا وشرعا بل ورد في صحيحة زرارة وابن مسلم عن الباقر عم كل اخاويف السماء
من ظلمة او فزع او ريح فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن وربما ورد في غيرها
ايضا والفقهاء ايضا ربما يطلقون على الصلوة التي للاخاويف ايضا صلوة
الكسوف ايضا اجمع علماؤنا كافة على وجوب هذه الصلوة بكسوف الشمس والقمر
والزلزلة على الاعيان نقله في التذكرة وفي المعتبر ايضا نسبه الى الاصحاب ويدل
على ذلك ايضا صحيحة جميل عن الصادق عم انها فريضة لكسوف الشمس وصحيحة ابن
اذينة عن رهط وهم الفضيل وزرارة وابن مسلم وبريد عن احدهما عم ومنهم من
روى عنهما عم جميعا ان صلوة كسوف الشمس والقمر والرجفة والزلزلة عشر ركعات
واربع سجدات صليها رسول الله صلعم والناس خلفه في كسوف الشمس ففرغ حين
فرغ وقد انجلى كسوفها وصحيحة اخرى عن جميل صلوة العيدين فريضة وصلوة
الكسوف فريضة والروايات النبوية المشهورة التي ذكرها المص اذا انكسفتا او احديهما
فصلوا الى غير ذلك اذ يظهر من سياقها كون هذه الصلوة موظفة شرعا للكل
على نهج واحد ورواية سليمن الديلمي عن الصادق عم اذا اراد الله ان يزلزل الارض
امر الملك ان يحرك عروقها فتحرك باهلها قلت فاذا كان كذلك فما اصنع قال
صل صلوة الكسوف وضعفها منجبر بالشهرة بل الاجماع وصحيحة الفضلاء الاتي نصه
وغيرها مثل ما رواه في دعائم الاسلام عن الصادق عم انه قال يصلى في الرجفة و
الزلزلة والريح العظيمة والظلمة والاية تحدث وما كان مثل ذلك كما يصلى في

كسوف

كسوف الشمس والقمر سواء ولعل مراد المص ره من القائل بالاستحباب ابو الصلاح اذ
نقل عنه انه لم يتعرض لغير الكسوفين لكن لم يذكر احد انه تعرض للاستحباب ومع ذلك
في المختلف ان ابا الصلاح لم يتعرض لذكر غير الكسوفين والزلزلة وان خالي ره
نقل كما ذكرت اولا ولعله كان سقط في مختلفه لكن في المدارك ايضا كما ذكره خالي
ره ولعله اخذه من المدارك وظاهر المدارك اعتماده على الاجماع ورواية الديلمي
بالنسبة الى الزلزلة كما لا يخفى على المتامل وفي مجالس الصدوق بسنده الى الصادق عم
عن ابيه عم ان الزلازل والكسوفين والرياح الهايلة من علامات الساعة فاذا
رايتم شيئا من ذلك فتذكروا قيام القيمة وافزعوا الى مساجدكم قوله والاكثر اه وهم
الشيخ والمفيد والمرتضى وابن الجنيد وابن ابي عقيل وابن ادريس من القدماء فصاعدا
الى المتاخرين والصحاح منها صحيحة زرارة وابن مسلم السابقة وصحيحة عبد الرحمن
بن ابي عبد الله عن الصادق عم عن الريح والظلمة التي تكون في السماء والكسوف
فقال عم صلوتهما سواء وصحيحة ابن مسلم وبريد بن معوية عن الباقر عم والصادق عم
اذا وقع الكسوف او بعض هذه الايات فصلها ما لم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة
فان تخوفت فابدء بالفريضة فاذا فرغت فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب
بما مضى الحديث وصحيحة الفضلاء السابقة ربما تكون دليل المنكر اذ يظهر من
السياق لزومها ومواظبتها للامور المذكورة خاصة وكونها بالنسبة الى الكل على
نهج واحد واما القائل بالاستحباب فيها فلم نطلع عليه سوى ما ذكرنا عن ابي الصلاح
وقد عرفت ما فيه نعم في الشرايع وقيل لا بل يستحب للريح المخوفة والظلمة الشديدة
حسب فتامل ويمكن ان يكون مراد المص ره من القول بالاستحباب القول بعدم الوجوب
لكنه بعيد عن عبارته فيحتمل ان يكون حكمه بقوله بالاستحباب من جهة انه بعيد انه
يرد هذه الصحاح بالمرة فيكون قائلا بالاستحباب فتامل واما القائل بالوجوب في

الرياح المخوفة والظلمة الشديدة خاصة زايدا على الوجوب للكسوفين والزلزلة فهو
الشيخ في النهاية ونسب الى جملة القول بالوجوب للرياح المظلمة السود خاصة زايدا
على الوجوب المذكور والذي وجدت في نهايته ره على وفق ما نسب اليه قوله في
جملة ولعله ذكره خصوص الرياح السود من باب المثل لان طريقته ره في نهايته انه
يفتي بمضامين الاخبار التي ذكرها في التهذيب والاستبصار كما لا يخفى على
المطلع مع انه لا وجه لاقتصاره عليها من جهة الاخبار والادلة واحتج في المختلف
للمانعين بالاصل وانه لم ينقل عن النبي ص فعلها لغير الكسوف والاصل لا يعارض
الدليل وعدم النقل عن النبي ص لا يستلزم العدم واما سلمنا لكنها ذات سبب
فلعله لم يتحقق سببه لزمه وقوله المخوفة لعامة الناس يقتضي ان يكون الخوف الحاصل
لبعض الناس غير مضر اذ ربما كان جبانا يخاف من شيء سهل واطلاق لفظ الاخاويف
ينصرف الى الفروض الشائعة فعلى هذا لو كسف بعض الكواكب جرم احد النيرين لم
يكن فيه صلوة لان اغلب الناس لا يخافون من مثله الا ان يقال عدم خوفهم
لعدم اطلاعهم ولو كانوا يطلعون لكانوا يخافون كما هو الحال في الاخاويف المسلمة
فان غير المطلع عليها لا يخاف البتة والخوف فرع الاطلاع لكن كون العامة يخافون
من مثله ان اطلعوا محل تامل وكذا كون الاخاويف التي لا يطلع عليها الا نادرا موجبا
للصلوة والاحوط ان يصلي المطلع عليه قوله هذه الصلوة آه كيفية هذه الصلوة
ان ينوي ثم يكبر للاحرام ثم يقرء الحمد وسورة ثم يركع ثم يرفع راسه فان كان لم
يتم السورة قرء الان من حيث قطع تلك السورة من دون ان يقرء الحمد وان كان
اتم قرء الان الحمد ثم قرء سورة حتى يتم خمس ركعات على هذا الترتيب ثم يركع و
ليسجد سجدتين ثم يقوم ويقرء الحمد وسورة معتمدا ترتيبا الاول ثم يركع ويسجد
سجدتين ويتشهد ويسلم فيكون عشر ركعات بحسب الركوع ومن جهة وركعتين

بحسب

بحسب السجود ومن جهته يدل على ذلك صحيحة ابن اذينة عن رهط وهم الفضيل وزرارة
ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن كليهما ع ومنهم من رواه عن احدهما ع ان صلوة
كسوف الشمس والقمر والرجفة والزلزلة عشر ركعات واربع سجدات صلاها رسول الله ص
والناس خلفه في كسوف الشمس ففرغ حين فرغ وقد انجلى كسوفها وروى ان الصلوة
في الايات كلها سواء واشدها واطولها كسوف الشمس تبدا فتكبر بافتتاح الصلوة
ثم تقرء ام الكتاب وسورة ثم تركع ثم ترفع راسك من الركوع فتقرء ام الكتاب وسورة
ثم تركع الثانية ثم ترفع راسك من الركوع فتقرء ام الكتاب وسورة ثم تركع الثالثة
ثم ترفع راسك من الركوع فتقرء ام الكتاب وسورة ثم تركع الرابعة ثم ترفع راسك من
الركوع فتقرء ام الكتاب وسورة ثم تركع الخامسة فاذا رفعت راسك قلت سمع الله
لمن حمده ثم تخر ساجدا فتسجد سجدتين ثم تقوم فتصنع مثل ما صنعت في الاول قال
قلت هو قرء سورة واحدة في الخمس ركعات ان يفرقها بينها قال اجزاه ام القران في اول
مرة فان قرء خمس سور فمع كل سورة ام القران والقنوت في الركعة الثانية قبل الركوع
واذا فرغت من القراءة ثم تقنت في الرابعة مثل ذلك ثم في السادسة ثم في الثامنة ثم
في العاشرة وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم المروية في الكافي قالا سئلنا ابا جعفر عن
صلوة الكسوف كم هي ركعة وكيف نصليها فقال هي عشر ركعات واربع سجدات تفتتح
الصلوة بتكبيرة وتركع بتكبيرة وترفع راسك بتكبيرة الا في الخامسة التي تسجد فيها
وتقول سمع الله لمن حمده وتقنت في كل ركعتين قبل الركوع وتطيل القنوت والركوع
على قدر القراءة والركوع والسجود فان فرغت قبل ان ينجلي فاقعد وادع الله حتى
ينجلي وان انجلى قبل ان تفرغ من صلوتك فاتم ما بقي وتجهر بالقراءة قال قلت كيف
القراءة فيها قال ان قرأت سورة في كل ركعة فاقرء فاتحة الكتاب فان نقصت من
السورة شيئا فاقرء من حيث نقصت ولا تقرء فاتحة الكتاب قال وكان يستحب ان

قال فليقرء ستين اية في كل ركعة فاذا رفع راسه من الركوع فلا يقرء بفاتحة الكتاب قال
فان اغفلها او كان نائما فليقضها اذ نهى عن قراءة الفاتحة بناء على انه لا يحسن
سورة يكون بهذه المقادير من الايات فلم يكن الستون سورة تامة لكن ربما يظهر
منها جواز التبعيض مطلقا وفي قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه موسى
الكاظم قال سئلته عن صلوة الكسوف ما حده قال متى احب ويقرء ما احب غير انه
يقرء ويركع اربع ركعات ثم يسجد في الخامسة ثم يقوم فيفعل مثل ذلك الى ان قال
يقرء في كل ركعة او نك فلا تقرء فاتحة الكتاب حتى تختم السورة ولا يقول سمع الله
لمن حمده الا الركعة التي تسجد قال وسئلته هل على من تركها قضاء قال اذا فاتتك
فليس عليك فيها قضاء وكيف كان الاحوط العمل بما ذكرنا بل بما ذكره في المدارك ايضا
قوله ويشترط فيها آه اي الشرائط الخارجة من الطهارة عن الحدث والخبث وستر العورة
بما يصح واباحة المكان وغيرها مما يتعلق بمكانها واستقبال القبلة والوقت وغير
ذلك بل النية ايضا من الشرائط كما سيجيء والاجزاء الداخلة من تكبيرة الافتتاح والحمد
والسورة والركوع والسجود والتشهد والتسليم على حسب ما يكون في اليومية سوى
ما زاد عنه من زيادة الركعات ركوعا والدليل على اعتبار الكل الاجماع وما في العلل
وانما جعلت عشر ركعات لان اصل الصلوة التي نزل فرضها من السماء اولا في اليوم
والليلة انما هي عشر ركعات فجمعت تلك الركعات ههنا ومما سيجيء في مباحث
الامور المذكورة في اليومية بحيث لا يحتاج الى التعرض المذكور في المقام لكن لا بد
من التعرض لبعضها هنا فنقول ظاهر من كلام المصنف ان صلوة الايات كلها موقتة
بوقت فلا بد من التعرض لذلك ولذكر الاوقات فنقول وقت صلوة الكسوف اوله
حين ابتدائه قال في المنتهى انه مذهب علماء الاسلام لقول النبي ص فاذا رايتم ذلك
فصلوا وقول الصادق ع وقت صلوة الكسوف في الساعة التي تنكسف قلت ويدل عليه

قوله

قوله ع فاذا انكسفا او احدهما فصلوا واما اخر وقتها فذهب جماعة منهم المحقق الى
انه تمام الانجلاء ونقل عن الشيخين وابن حمزة وابن ادريس انه الاخذ في الانجلاء
والاول اصح للاستصحاب وموثقة عمار ان صليت الكسوف فالى ان يذهب الكسوف
والذهاب ظاهر في الانجلاء التام وصحيحة معوية بن عمار اذا فرغت قبل الانجلاء
فاعد ولو خرج الوقت بالاخذ فيه لما استحب الاعادة بعده كما لا يستحب بعد الانجلاء
التام ولما ورد في العلل من ان الانكساف يشبه آيات الساعة فامرنا بتذكر القيمة
عند مشاهدتها والرجوع الى الله والفزع الى المساجد ولا نزول آيات الله تعالى لا يدرى
الرحمة ظهرت ام العذاب فاحب النبي ص ان يفزع امته الى خالقها ليصرف عنهم شرها
ومكروهها كما صرف عن قوم يونس وايضا ربما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في فوت
تلك الصلوة ووجوب القضاء وعدم وجوبه وستذكرها وقربا مما ذكرناه عن قرب
الاسناد ويؤيده ايضا رواية المجالس التي ذكرناها واستدل للقائلين بالاخذ
في الانجلاء بما رواه جماعة عن الصادق ع قال ذكر عند انكساف الشمس وما يلقى الناس
من شدته فقال اذا انجلى منه شيء فقد انجلى والدلالة لا تخلو عن ضعف لاحتمال
ارادة تساوي الحالين في زوال الشدة وتظهر الفائدة في نية القضاء او الاداء
لو شرع في الانجلاء وفي ظرف الزمان للتكليف الذي يسع الصلوة ولو غابت الشمس
والقمر بعد الكسوف وقبل الانجلاء وجبت الصلوة اداء الى ان يتيقن الانجلاء و
كذا لو سترهما غيم او طلعت الشمس على القمر استصحابا للحالة السابقة ومما استدل
منكر الاستصحاب من ان الامر بالصلوة مط وعدم العلم بانقضاء الوقت المقتضي
لفوات الاداء فيه ما فيه لان الاصل عدم التكليف حتى يتحقق التكليف والامر هو
بالصلوة في وقت الانكساف لا بعده الا ان يصير قضاء ويكون واجبا قال في الذكرى
ولو اتفق اخبار عدلين بمدة المكث امكن العود اليهما ولو اخبرا بالكسوف في وقت

يقرء فيها الكهف والحجر الا ان يكون اماما يشق على من خلفه وان استطعت ان يكون
صلوتك بارزا لا يجنك بيت فافعل وصلوة كسوف الشمس اطول من صلوة كسوف القمر
وهما سواء في القرائة والركوع والسجود ويستفاد من هاتين الصحيحتين التخيير الذي
ذكرنا بين قرائة سورة كاملة بعد الحمد في كل قيام وبين تفريق سورتين على العشر في
كل خمس سورة وانه متى اتم السورة وجبت قرائة الحمد وان لم يتم فلا يقرء الحمد ولا بعد
الى سورة اخرى بان يقرء كلها او بعضها بل عليه ان يقرء من موضع القطع لقوله عم
فان نقصت من السورة فاقرء من حيث نقصت ومما يظهر من اطلاق الرواية الثانية
جواز التفريق بان يبعض سورة في احدى الخمس ويقرء في الاخرى خمس سور او انه يجمع
في احدى الخمسين بين الاتمام والتبعيض بان يقرء الحمد بعد كل اتمام ولا يقرءها
بل يقرء من موضع القطع في كل تبعيض واحتمل في الذكرى اختصار المجزي في سورة
واحدة او خمس سور ولم نعرف وجهه الا انه لعله احوط كما سنذكر عن المدارك و
هل يجب اكمال سورة في الخمس قال العلامة في النهاية الاقرب ذلك ولعله ايضا
احوط بل واقرب وهو المشهور ولو جمع في ركعة بين الاتمام والتبعيض فهل له ان
يسجد قبل اتمام السورة فيه وجهان وكذا في جواز اتمامها بعد القيام من السجود لكن
لا بد حينئذ من قرائة الحمد والاحوط عدم اختيارهما ايضا بل الاقرب ايضا ولو رفض
السورة التي قرء بعضها فهل يجب قرائة الحمد ح من انه في حكم الاكمال او لا يجب
لان قرائته مشروطة باكمال السورة قبلها والاحوط عدم الاكتفاء بمثل هذه الصلوة
وعدم الرفض بل الاقرب ايضا بل يفعل كما ذكرنا ومما نقلنا من الاخبار ظهر ما في
كلام الشهيدين من انه متى ركع عن بعض سورة تخير في القيام بعده بين القرائة
من موضع القطع وبين القرائة من اي موضع شاء من السورة متقدما او متاخرا
وبين رفضها وقرائة غيرها وما احتمل في الذكرى من امر رابع وهو ان له اعادة

البعض

البعض الذي قرء من السورة بعينه فقال فح هل يجب قرائة الحمد يحتمل ذلك لابتدائه
ويحتمل عدمه لان قرائة بعضها مجزي فقرائة جميعها اولى هذا ان قرء جميعها
وان قرء بعضها فاشد اشكالا ووجه ما ذكرنا ظهر مما في كلام ادريس ايضا من انه
اذا اكمل السورة استحب له قرائة الحمد واحتج لذلك بان الركعات كركعة واحدة
اذ عرفت انه خلاف ما ورد في النصوص وفعل النبي ص والائمة عم والفتاوي
الاصحاب مع ان العبادات توقيفية وهيئة متلقاة من الشارع فاي معنى لما ذكره
اذ لا بد فيها من الاقتصار على ما ثبت من الشرع قولا او فعلا وفي المدارك لا ريب ان
الاحتياط يقتضي الاقتصار على قرائة خمس سور في كل ركعة اي خمس ركعات او تفريق
سورة على الخمس والله يعلم انتهى هذا وفي الفقيه سئل الحلبي ابا عبد الله عم عن صلوة
الكسوف كسوف الشمس والقمر قال عشر ركعات واربع سجدات تركع خمسا ثم تسجد
في الخامسة ثم تركع خمسا وتسجد في العاشرة وان شئت قرات الكتاب وان قرات
نصف السورة اجزاك ان لا تقرء فاتحة الكتاب الا في اول ركعة حتى تستانف اخرى
ولا تقل سمع الله لمن حمده في رفع راسك من الركوع الا في الركعة التي تريد ان تسجد
فيها وهذه تدل على جواز قرائة الحمد عند اختيار تبعيض السورة وانه مخير بين السورة
وتبعيضها اي بعض من اي سورة ولعلها دليل الشهيدين فتامل في ذلك لكن
بملاحظة قوله عم حتى تستانف اخرى يدفع دلالتها موافقا لما سنذكره عن
قرب الاسناد وفي دعائم الاسلام ان الصادق عم رخص في تبعيض السورة ان يقرء بعض
السورة ثم يركع ثم يرجع الى الموضع الذي وقف عليه فيقرء منه الى ان قال وان
يقرء بسورة في كل ركعة افضل ومما يعضد الصحيحين قوية ابي بصير قال سألته عن
صلوة الكسوف فقال عشر ركعات واربع سجدات يقرء في كل ركعة مثل يس والنور
ويكون ركوعك مثل قرائتك وسجودك مثل ركوعك قلت فمن لم يحسن يس واشباههما

مترتب فالاقرب انهما من اخباره بمنزلة العالم وكذا لو اتفق العلم بخبر الواحد للقرائن
ولا ريب في انه متى حصل العلم باي نحو حصل يجب لعموم ما دل عليه واما شهادة
العدلين فلو كانت مستندة الى الحس فهي حجة عند العلماء ولعله للاستقراء وبعض
العمومات فتامل واما اذا استندت الى الحدس فعندهم خلاف في حجيته فيمكن الحكم
حجة لعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ولحديث المؤمن وحده حجة لكن هذا
يقتضي حجية خبر الواحد من العدل ايضا والاحوط مراعاته ولو لم يتسع الوقت لاقل
الواجب من هذه الصلوة فهل يجب بناء على انها غير موقتة بل من قبيل الزلزلة
او لا يجب لكونها موقتة والتكليف بالموقت الذي لا يسع الوقت له تكليف بالمحال
ولعل الظاهر من بعض الاخبار هو الثاني مثل صحيحة جميل عن الصادق عم قال وقت صلوة
الكسوف في الساعة التي تنكسف عند طلوع الشمس وعند غروبها ومثل الاخبار
التي سنذكر في بحث القضاء لانها تدل على عدم القضاء في بعض الصور والقضاء
في بعض الصور وكل منهما يدل لان عدم القضاء ظاهر في ذلك وكذا القضاء فلا
حظ وتامل ولرواية ابن الفضيل انه كتب الى الرضا عم فاذا انكسفت الشمس والقمر وانا راكب
لا اقدر على النزول فكتب صل على مركبك ولو لم تكن موقتة لما امره كذلك بل كان
يامره بها عند ما حصل الاطمينان والاستقرار والقيام والركوع والسجود لوجوب
كل واحد مما ذكر بل ورد كثير منها على المشهور ولذلك لا يجوزون هذه الصلوة
ماشيا وعلى الراحلة اختيارا نعم ذهب ابن الجنيد الى جوازه كما هو راي العامة ولما
في صحيحة زرارة وابن مسلم كل اخاويف السماء من ظلمة او ريح او فزع فصل له صلوة
الكسوف حتى يسكن ولموثقة عمار السابقة فان صليت الكسوف فالى ان يذهب الكسوف
ولعدم عموم يشمل غير المتسع لان غايته ما دل انما هو بكلمة اذا وهي من ادات الاهمال
والمطلق ينصرف الى الافراد الشائعة لا النادرة وفي دعائم الاسلام عن الصادق عم انه

سئل عن الكسوف يحدث بعد العصر او في وقت يكره فيه الصلوة قال يصلي في اول
وقت كان الكسوف فتامل هذا مع ان الاصل برائة الذمة حتى يثبت شغل الذمة
مع ان هذا هو المشهور بحسب الظاهر لان الاكثر ذهبوا الى سقوطها ح وقيل يجب
مط لاطلاق الامر بها وعدم ثبوت التوقيت من الاخبار واستوجه في المنتهى الوجوب
مع ادراك ركعة منها في الوقت لعموم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة
وناقش في ذلك بعض الفقهاء بان المتبادر منه اليومية وكون ما نحن فيه مثلها اول
الكلام والاحوط الفعل ح بلا شبهة بل الاحوط الفعل مطلقا وان كان الكسوف قليلا
من الوقت غايته القلة وتحقق مسماه وكذا الكلام في الرياح المخوفة وساير الاخاويف
واختار في المدارك كونها موقتة وانه لا بد في وجوبها من وقت يسعها لقوله عم كل
اخاويف السماء من ظلمة او ريح او فزع فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن قال
وجه الدلالة ان حتى اما ان يكون لانتهاء الغاية او للتعليل وعلى الاول يثبت
التوقيت صريحا وكذا على الثاني لان انتفاء العلة يقتضي انتفاء المعلول قال
خالي رح ويمكن المناقشة في الوجهين اما الاول فباحتمال كون التوقيت لتكرار
الصلوة لا لاصلها اذ يقال اضربه حتى يقتله ولا يقال اضرب عنقه حتى يقتله واما
الثاني فبامكان كون العلة للشروع في الصلوة لا لاصلها انتهى وفيه ان قيل التكرار
خلاف الاصل لا يصار اليه الا بالدلالة من قرينة كما في ضربه حتى قتله بخلاف
قوله صل الى ان يسكن مع انه لم يقل احد بوجوب التكرار هنا بل ولا باستحبابه ايضا
لا خفاء مع ان الاستحباب ايضا مجاز وخلاف الاصل والامر حقيقة في الوجوب
فالمراد ان غاية وجوب هذه الصلوة وطلبها شرعا ان يسكن مثل قوله تع اقم
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وغيره مما استدلوا به على التوقيت وليس
غاية للفعل حتى يلزم المحذور مع انه على هذا ايضا لا وجه لارتكاب مخالفة

الاصول والفتاوى لاحتمال ارادة الطول والامتداد الذى فيها بان يكون الصلوة فى
ظرفها ابتداوم استيلاء الاية وانتهاؤه سكونها مع ان تكرارها اذا كان فى هذا الظرف
ولا ابعداه فنفس الصلوة بطريق اولى لان الامر المكرر اذا اشترط ان يكون فى طرف زمان
فلا جرم يكون جزوه وبعضه وهو المرة الاولى وذلك الظرف البتة فتامل مع انه على
تقدير كون التكرار مقصودا يصير العبارة هكذا صل مكررا حتى يسكن ان لم يسكن بالاولى
او الثانية ايضا وهكذا فتكون العبارة ح ظاهرة فى كون حتى للتعليل كما لا يخفى على
المتامل فتامل جدا بل الظ انها للتعليل فى جعلها للغاية لان ما بعد حتى داخل فى ما
قبلها وكونها عقلى الى مجاز خلاف الاصل هذا مع ما عرفت من العناية فى جعلها
للغاية وكون العلة للشروع فى الصلوة لا لنفس الصلوة لا شبهة فى فساده لجعل العلة
لنفس الصلوة والاصل عدم التقدير وللعلم بان الذى يسكن الاخاويف هو نفس الصلوة
والجزع والتضرع الذى فيها بل الى اخرها علة وللاجزاء ايضا مدخلية فى العلة البتة
وما قال ره لعل اتمام الصلوة علة لزوال الاية قبل اتمامها كما اذا قيل صل الصلوة
الفلانية حتى يغفر الله لك عند الشروع فيها ومثلها فى الاخبار كثيرة انتهى فيه ما لا يخفى
اذ لم يعتبر احد حصوص الشروع هنا مع ان الشارع جعل الصلوة علة للزوال والصلوة
اسم لمجموع الافعال والاجزاء ونسبة كل جزء منها الى العلية كنسبة الجزء الاخر من دون
تفاوت ولو قال عند الشروع يسكن او بمجرد الشروع ظهر التفاوت وكون ما يبقى من
باب المقدمة ومع ذلك هذا اذا ثبت لزوم الاتمام ووجوبه وهو اول الكلام اذ السكون
اذا حصل لا يحتاج بعد ذلك الى مسكن بالبديهة لاستحالة تحصيل الحاصل مع انه لو
اتفق السكون بمجرد الشروع ظهر عدم كون ما بقى علة اذ لعل المكلف لا يقصد ذلك
او يقصد لكن يبدله فما الملزم للاتمام ح واطلاق لفظ صل لعله يكون محمولا على
ما اذا لم يسكن بقرينة قوله حتى يسكن وبضميمته والا لم يكن لقوله حتى يسكن فايدة لان

هذه

هذه الصلوة من الواجبات والفرايض بلا شك فلو كان مجرد حدوث الاية سببا للوجوب
على المكلف سواء سكن الاية او لم يسكن وفى وقتها او لم يف لما كان لقوله حتى يسكن
فايدة اذ معناه حتى يتحقق السكون بعد ذلك لان العلة قبل المعلول فظاهر الحديث
كون وجوب هذه الصلوة لان يحصل السكون بعدها فاذا لم يكن حصول السكون بعدها
فمن اين يعرف العموم وكون الوجوب متحققا فى هذه الصورة ايضا مع ان الظ منه
خلاف ذلك فلو كان مراد المعصوم هو العموم لكان اللازم عليه ترك قوله حتى يسكن
لا ايهامه خلاف مطلوبه بل وظهوره فيه نعم ربما يضعفه استبعاد تحقق ريح مخوف
يفى وقته للطهارة والصلوة مع تامل فيه ايضا فتامل نعم يمكن الاستدلال للقائل
بالسببية باطلاق قوله ع فى صحيحة زرارة وابن مسلم السابقة فان انجلى قبل ان
تفرغ فاتم ما بقى لكن يمكن ان يكون هذا متفرعا على قوله ع وتطيل القنوت والركوع
اه بلا تامل فى كونه متفرعا عليه فعلى هذا لا يبقى دلالة له كما لا يخفى لكن الاحتياط
مراعاة هذا القائل وهو خال الى العلامة المجلسى ره ولم يجد فى الكسوف قائلا بذلك
منه بل صرحوا بعدم الوجوب لو قصر الوقت عنها خصوصا اذا قصر عن ركعة منها
اذ عرفت ان بعضهم قال بالوجوب اذا ادرك اقل الواجب من ركعة لقوله ع من ادرك
ركعة اه وعرفت انه فى الموقتة وجريانها فى المقام فيه اشكال وان كان اولى بما استدل
لغير الموقتة ايضا واما غير الكسوف فقال بالسببية فيه العلامة فى بعض كتبه وخالف
العلامة المجلسى ره والشهيد فى الدروس مع انه فى الذكرى اسند الى الاصحاب كونه
موقتا وانه ان لم يتسع الوقت لها لم تجب واما صلوة الزلزلة فالمعروف من الاصحاب
ان وقتها تمام العمر وانه بمجرد حصول الزلزلة تجب على من علم بها وان لم يتسع وقت
الصلوة وربما يقول بعض الفقهاء بانها تصلى اداء ولعل مرادهم عدم نية القضاء
وان ذلك فى مقابل من يقول بانها تصلى بنية القضاء اذا كانت بعد الزلزلة والقائل

بالقضاء مجهول لا يعرف غير ان الشهيد فى البيان حكى قولا بذلك واورد على تلك العبارة
بان الاداء والقضاء من توابع الوقت المضروب واذا كان وقتها تمام العمر لم يوصف فعلها
باداء ولا قضاء وقد ذكرنا ظهر وجه دفع هذه الايراد ودفعه المحقق الشيخ على فى بعض
حواشيه بان الاجماع واقع على كون هذه الصلوة موقتة والتاقيت يوجب نية الاداء
ولما كان وقتها لا يسعها وامتنع فعلها فيه وجب المصير الى كون ما بعده صالحا لايقاعها
فيه حذرا من التكليف بالمح وبقى حكم الاداء مستصحبا لانتفاء الناقل عنه ودوحى
فيها الفورية من حيث ان فعلها خارج وقت السبب انما كان بحسب الضرورة فاقتصر فى
التاخير على قدرها وفى ذلك جمع بين القواعد المتضادة انتهى ولا يخفى ما فيه
من التكلف المستغنى عنه وفى المدارك طعن عليه بانه من العجب ادعاء الاجماع على
توقيت هذه الصلوة مع تصريحهم بانها تمتد بامتداد العمر نعم ذكر فى الذكرى
ان حكم الاصحاب بان الزلزلة تصلى اداء طول العمر لا يريدون به التوسعة فان
الظ كون الامر هنا على الفور بل على معنى انها تفعل بنية الاداء وان اخل بالفورية
لعذر او غيره وما ذكره ره احوط وان امكن المناقشة بانتفاء ما يدل على الفورية
هنا على الخصوص والامر المطلق لا يقتضى الفور انتهى وفيه انه اى العجب يقتضى بعيد
ما نقل عن الشهيد وما ذكره هو بان فى ذلك جمع بين القواعد المتضادة فتامل و
ما قال من انتفاء ما يدل على الفورية على الخصوص فيه ان رواية الديلمى ظاهرة فيها
كما لا يخفى على المتامل لانه سئل الص ع عن الزلزلة ما هى فقال اية فقال ما
سببها الى ان قال قلت فاذا كان كذلك فما اصنع قال صل صلوة الكسوف فاذا
فرغت خررت لله عز وجل ساجدا وتقول فى سجودك يا من يمسك السموات والارض
ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا يا من
يمسك السماء ان تقع على الارض الا باذنه امسك عنا السوء انك على كل شئ قدير

اذ لا شبهة

اذ لا شبهة فى ان مراده ان وقت ما صار الزلزلة ما اصنع فقال صل صلوة الكسوف
اى ذلك الوقت والامر للوجوب اى وجب عليك فى ذلك الوقت ان تصلى كذا فمقتضاه
انه ان لم تصل فى ذلك الوقت يستحق العقاب مضافا الى ان الراوى بصدد السؤال
عن علاج الاضطراب وتحرك الارض باهلها فيناديه قوله بعد هذا وبعد
الفراغ خررت وقلت كذا وكذا ولا شك فى ان ذلك الدعاء لوقت الزلزلة هذا
مضافا الى ما ذكرنا من صحيحة الفضلاء وغيرها مما يظهر منه ان صلوة الزلزلة و
الكسوف على حد سواء فلاحظ وتامل وسنذكر فى مسئلة وقوع الكسوف فى وقت
الفريضة اخبارا تدل على فورية صلوة الكسوف قال الشيخ ابن المفلح جميع الاخبار
غير كسوفا النيرين يجب على الفور وعند حصول اسبابها ويمتد وقتها مدة العمر
بمعنى انها على اداء ولا تصير قضاء انتهى قوله نعم يجب القضاء اه هذا قول المعظم
بل قال فى التذكرة انه مذهب الاصحاب عدا المفيد ويدل عليه روايات منها صحيحة
زرارة وابن مسلم عن الص ع قال اذا انكسفت الشمس كلها واحترقت ولم تعلم وعلمت
بعد ذلك فعليك القضاء وان لم يحترق كلها فليس عليك قضاء وصحيحة ابن مسلم
والفضيل انهما قالا للباقر ع اتقضى صلوة الكسوف من اذا اصبح فعلم واذا امسى
فعلم قال اذا كان القرصان احترقا كلاهما قضيت وان كان انما احترق بعضهما
فليس عليك قضاء وموثقة حريز عن الص ع انه قال اذا انكسف القمر ولم تعلم به حتى
اصبحت ثم بلغك فان احترق كله فعليك القضاء وان لم يكن احترق كله فلا قضاء
عليك ولا يعارضها موثقة الحلبى عن الص ع عن صلوة الكسوف تقضى اذا فاتت
قال ليس فيها قضاء وقد كان فى ايدينا انها تقضى وموثقة زرارة عن الباقر ع
انكسفت الشمس وانا فى الحمام فعلمت بعد ما خرجت فلم اقض وموثقة على بن جعفر
عن اخيه موسى ع عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء قال اذا فاتتك

فليس عليك قضاؤه لعدم المقاومة بحسب السند ولا بحسب الدلالة لاحتمال ارادة
بعض القرص لان احتراق الكل فى كسوف الشمس فى غاية الندرة لا يكاد يتحقق
ان غير المفصل لا يقاوم المفصل مضافا الى عدم الفتوى بها وفتوى المعظم
بالمفصلات وقال المفيد فى المقنعة اذا احترق القرص كله ولم تكن علمت به حتى
اصبحت صليت صلوة الكسوف جماعة وان احترق بعضه ولم تعلم به حتى اصبحت صليته
القضاء فرادى ولم نطلع على مستنده واما صلوة غير الكسوفين والزلزلة فمن لم يعلم
بها حتى خرج وقتها ففى المدارك انه لا يجب عليه قضاؤها وهذا مذهب الاصحاب
لا اعلم فيه مخالفا ويدل عليه ما اسلفناه مرارا من ان القضاء فرض مستانف
فيتوقف على الدليل وبدونه يكون منفيا بالاصل وتشهد له الروايات المتضمنة
لسقوط القضاء فى الكسوف اذا لم يستوعب الاحتراق مع انه اقوى للاجماع على
انه موجب للصلوة واستفاضة الروايات به واحتمل جدى فى روض الجنان وجوب
القضاء لوجود السبب لعموم قوله عم من فاتته فريضة وهو ضعيف لان السبب
انما وجد فى الاداء خاصة والفريضة لا عموم فيها بحيث يتناول المقام بل المتبادر
منها اليومية انتهى والامر كما ذكره اذ الاصل براءة الذمة حتى يثبت التكليف اذ
لم يرد فى غير الكسوفين والزلزلة سوى الصحيحة المتضمنة للامر بصلوة الكسوف
وبعض الايات فى وقت تحققها لا خارج الوقت حيث قال عم اذا وقع الكسوف او
بعض هذه الايات صليتها الحديث اذ كلمة اذا ظرف زمان والصحيحة المتضمنة
لكون صلوة الكسوف وبعض الايات سواء المتبادر المتساوى فى الهيئة او
الوجوب ايضا لا غير والصحيحة المتضمنة للامر بصلوة الكسوف لاخاويف السماء
حتى يسكن وعرفت انه لا دلالة فيها على الوجوب بعد السكون ايضا وان قلنا
بعدم دلالتها على عدم مطلوبية هذه الصلوة بعد السكون اذ القدر الثابت

مطلوبيتها

مطلوبيتها فى موضع يتوقع فيه السكون ويرجى ويلتمس لا الموضع الذى تحقق فيه السكون
فيه موجودا ولا يلتمس لاستحالة تحصيل الحاصل بل فى العيون فى الصحيح ان الرضا عم
قال الجاثث ريح وانا ساجد فجعل كل انسان يطلب موضعا وانا ساجد الح فى الدعاء
لربه عز وجل حتى سكنت وحمل على ان السجود كان بعد صلوة الاية او لم يصل حتى يوجب
للصلوة ولا يخفى مخالفة التوجيهين للظاهر وعرفت ايضا صحيحة الفضلاء وفى الفقيه كان
النبى صلعم اذا هبت ريح صفراء او حمراء او سوداء تغير وجهه واصفر وكان كالخائف الوجل
حتى ينزل من السماء قطرة من مطر فيرجع اليه لونه ويقول قد جاءتكم بالرحمة وظاهر ايضا
انه صلعم ما كان يصلى لهذه الرياح ولهذه الاخبار وامثالها انكر وجوب الصلوة لهذه
الاخاويف من انكر كما عرفت وان كان الاقوى الوجوب لان هذه المعارضات لا تقاوم
الصحيحة المتضمنة للامر بها القوية دلالتها واشتهار الفتوى بها فتوى ورواية واعتضادها بما
دل على الوجوب فى الكسوف والزلزلة بل نقل فى الخلاف اجماع الفرقة على ذلك لكن عرفت
ان القضاء فرض مستانف يتوقف على الدليل ولا دليل بل عرفت ان عدمه مذهب
الاصحاب ومع ذلك الاحوط القضاء لما ذكر عن الروض وربما يؤيده ما رواه فى
الفقيه ان عبد الرحمن بن ابى عبد الله سئل الصادق عم عن الريح والظلمة تكون فى السماء
والكسوف فقال صلوتهما سواء اذ ظاهر اللفظ استواؤهما من جميع الوجوه لا ان الكسوف
انما يقضى اذا احترق القرص كله لا نقول الاحوط قضاؤها مطلقا لان السيد ره قال
فى الانتصار ومما انفرد به الامامية القول بوجوب صلوة كسوف الشمس والقمر وذهبوا
الى ان من فاتته هذه الصلوة وجب عليه قضاؤها فى الجملة قال وجب عليه قضاؤها
ان كان القرص انكسف كله وان كان بعضه لم يجب القضاء وقد روى وجوب ذلك على كل
حال وابن بابويه فى المقنع قال ان احترق الكل وجب قضاؤها مع الغسل وان احترق
البعض فصلها بغير غسل وكذلك يظهر من على بن بابويه وابن الجنيد وجوب القضاء

مطلقا وكذا من ابى الصلاح والموثقة حجة للاثبتة وان كان الظاهر وجوب القضاء اذا
احترق كل القرص ثم اعلم ان جميع ما ذكرنا هو على تقدير عدم العلم بتحقق الامر ولما
مع العلم به وعدم العلم بالحكم فالجاهل غير معذور عند الفقهاء الا فى نادر من المسائل
وحقق ذلك فى الاصول واما مع العلم والتفريط او النسيان فعليه القضاء وان احترق
بعض القرص وهذا قول الاكثر وقال الشيخ فى النهاية والمبسوط لا يقضى الناسى ما لم
يستوعب الاحتراق وعن المرتضى فى مصباحه عدم وجوب القضاء ما لم يستوعب ولو
تعمد الترك احتج الاكثر بقول الباقر عم فى صحيحة زرارة اربع صلوات يصليها الرجل
فى كل ساعة منها صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها وقوله عم فى صحيحة اخرى عنه عن
رجل صلى بغير طهور او نسى او نام عنها انه يقضيها اذا ذكرها وفى مرسلة حريز عمن
اخبره عن الصادق عم اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلى فليغتسل من غد و
ليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل و
فى موثقة عمار عن الصادق عم قال وان اعلمك احد وانت نائم فعلمت ثم غلبتك عيناك
فلم تصل فعليك قضاؤها وفى الكافى بعد نقل صحيحة زرارة وابن مسلم المتضمنة لوجوب
القضاء اذا احترق كل القرص وفى رواية اخرى اذا علم بالكسوف ونسى ان يصلى فعليه القضاء
وان لم يعلم به فلا قضاء عليه هذا اذا لم يحترق كله واعترض على الصحيحتين بعدم عموم
فيهما يشمل المقام وعلى المرسلة بالقصور بالارسال والطباق الاكثر على ترك العمل
بظاهرها وعلى الموثقة باشتمال سندها على الفطحية ويمكن دفعه بان المرسلة صحيحة الى حماد
وهو ممن اجمعت العصابة واما اطلاق الامر بالقضاء فيمكن ان يقال المتبادر من
انكساف القمر انكسافه كله وهو غير نادر الوقوع مع ان المطلق يحمل على المقيد مع انك
عرفت ان جمعا قالوا بالاطلاق واما الامر بالغسل فمن قال بوجوبه فلا ايراد عليه و
ستعرف انهم كثيرون ومن لم يقل بالوجوب فلا مضايقة له من الاستحباب بل ربما يحمله

عليه كما ستعرف مع ان الصدوق فى اماليه قال من دين الامامية الاقرار بان الغسل
فى سبعة عشر موطنا وعد منها الغسل اذا احترق القرص ولم يعلم به الرجل وربما يظهر
منه استحبابه عند الامامية لذكره فى الاغسال التى جلها مستحبة مع انه عم عند ذكر
الواجب منها يصرح بانه واجب ويتعرض لذلك مع انه ورد فى الصحيح عن ابن مسلم عن
الباقر عم ان الغسل فى سبعة عشر موطنا على نهج ما فى الامالى ورواها فى الفقيه
وسلار قال بوجوب هذا الغسل والاكثر قالوا باستحبابه ولعل اتباعهم قالوا به ايضا
مع ان خروج بعض الحديث عن الحجية لا يوجب خروج الكل عنها على طريقة الفقهاء و
المدار على ذلك واما اشتمال السند على الفطحية ففيه ان كلهم ثقات والموثق حجة عند
المشهور وهو الحق كما حقق فى محله مع انه فى المقام منجبر ايضا بالشهرة وبتايد بعض
الاخبار الاخر ايضا ومنها مرسلة الكافى فانه فى اول الكافى ذكر ما ذكر واما الصحيحتان
فتصلحان للتاييد مع ان وجوب القضاء مع الجهل بالكسوف يقتضى وجوبه مع العلم
او النسيان بطريق اولى فتامل ولعله هذا قال فى المدارك بعد الاعتراض المذكور ومن
ذلك ظهر قوة ما ذهب اليه الشيخ من عدم وجوب القضاء على الناسى اذا لم يستوعب
الاحتراق بل رجحان ما ذهب اليه المرتضى ره من عدم وجوب القضاء مطلقا الا
مع الاستيعاب ويدل عليه مضافا الى الاصل صحيحة على بن جعفر انه سئل اخاه موسى عم
عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء فقال اذا فاتتك فليس عليك قضاء ذلك
على سقوط القضاء مطلقا خرج من ذلك ما اذا استوعب الاحتراق بالنصوص الصحيحة
فيبقى الباقى ولا ريب ان ما اختاره الاكثر من القضاء مع العلم والتفريط والنسيان
فى الجميع طريق الاحتياط انتهى وفيه ان هذه الرواية ليست بصحيحة لان فى طريقها احمد
بن الحسن ولا فرق بينه وبين غيره من الفطحية الثقات مع انها معارضة لصحاح
مفتى بها وعرفت دفع التعارض ثم اعلم ان هذا كله حال غير الزلزلة فمقتضى ما ذكر

من ان وقتها تمام العمر وجوبها على المكلف اى وقتا طلع لك القضاء ويحتمل ان يكون
من جهة توديتها بفوت بفوات الفورية وصرح فى الذكرى لبقولها فى صورة الجهل
عملا بالاصل السالم وضيرما مر من الاخبار التى ذكرناها فى وجوب صلوة الزلزلة قضا
الى تفاق لفتاوى فى كون وقتها العمر عن توقيت ولذا قال فى النهاية ويحتمل قويا
الاتيان بها لان وقتها العمر فعليك بملاحظة تلك الاخبار وفتاوى الاصحاب قوله
ويستحب الغسل اه لعل نظره الى ما رواه الشيخ فى الصحيح عن ابن مسلم عن احدهما فى الغسل
فى سبعة عشر الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل لكن الظاهر
اتحاد هذا الصحيح مع ما رواه الصدوق مرسلا عن الباقر عم انه قال الغسل فى سبعة عشر
الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فعليك ان
تغتسل وتقضى الصلوة وعبارة الامالى تدعو فيها ايضا ومرسلة حريز ايضا تدعو فيها
واما الاصحاب فقد اختلفوا فقال الشيخ فى الجمل باستحبابه اذا احترق القرص كله وترك
الصلوة متعمدا وهذا هو المشهور بين المتاخرين واقتصر المفيد فى المقنعة والمرتضى
فى المصباح على الترك متعمدا ولم يذكر الاستيعاب وقال المرتضى فى الجمل وروى وجوب
ذلك اى القضاء اذا انكسف على كل حال وان من تعمد ترك هذه الصلوة مع عموم
كسوف القرص وجب عليه مع القضاء الغسل وقال الصدوق فى المقنع اذا انكسفت
الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت فان احترق القرص كله فصلها بغسل
وان احترق بعضه فصلها بغير غسل وقال على بن بابويه واذا انكسفت الشمس او القمر ولم تعلم
فعليك ان تصليها اذا علمت به وان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصلها وان
لم يحترق القرص كله فاقضها ولا تغتسل وقال الشيخ فى النهاية اذا ترك الصلوة
متعمدا عند انكساف الشمس او القمر وكانا قد احترقا باجمعهما وجب عليه القضاء مع
الغسل وان تركها ناسيا والحال ما وصفناه كان عليه القضاء بلا غسل وكذلك

ان ترك متعمدا او احترق بعضها وان تركها ناسيا لم يكن عليه شئ وكذا قال فى
المبسوط وهو اختيار ابن حمزة وقال فى الخلاف من ترك صلوة الكسوف كان عليه
قضاؤها وان كان قد احترق القرص كله وتركها متعمدا كان عليه الغسل وقضاء
الصلوة وقال ابو الصلاح وان لم يعلم حتى انجلى القرص فعليه القضاء حسب فان علم
وفرط فى الصلوة فهو ما زور ويلزمه التوبة والقضاء وان كان الكسوف او الخسوف
احتراقا فعليه مع التوبة الغسل كفارة لمعصيته وقال سلار وان اخل بالصلوة مع
عموم الكسوف للقرص وجب عليه مع وجوب الاعادة الغسل وقال ابن البراج صلوة الكسوف
والخسوف والزلزلة والرياح السود والظلمة والايات العظيمة واحدة واجبة فان تركها
متعمدا وكان احترق القرص كله كان عليه القضاء مع الغسل وان احترق البعض كان
عليه القضاء دون الغسل وان كان ناسيا واحترق الجميع كان عليه القضاء و
ان لم يحترق الجميع لم يكن عليه شئ واذا فاتت ولم يكن علم فليصلها اذا علم هذا
القدر الذى ذكر فى المختلف وربما كان غير هؤلاء ايضا تعرض للغسل وظهر لك
انه للقضاء والفوت جهلا بتحقق الاية او عمدا مع احتراق كل القرص ومع ذلك
لم يثبت وجوبه فى صورة الفوت جهلا لان عبارة الاول فى غاية الظهور والاستحباب
وقد نقلناها فى غسل الجمعة ونقلنا هنا لك ايضا بعض ما يدل على عدم وجوب مثل
هذا الغسل واما صحيحة ابن مسلم فليس فيها فيد القضاء ولذا لم يفت بظاهرها
احد لكنا افتينا لظواهر الاخبار والفتاوى مع احتمال اتحادها مع المرسلة احتمالا قريبا
والمرسلة يحتمل ان يكون المراد فيها حال العمد بان استيقظ حال الاحتراق ولم يصل حتى
انجلى مع انه وقع الاضطراب فى نقل هذا الموضع فلم يبق وثوق بحيث يقاوم ما ذكرنا وي
تغلب عليه سيما والاصل براءة الذمة واستصحاب الحالة السابقة مع ان الاخبار الواردة
فى وجوب القضاء مع كثرتها وصحتها خالية عن ذكر الغسل مع كون المقام مقام الحاجة

نعم يحتمل وجوبه اذا علم بالاية فكسل ان يصليها على حسب ما تضمن مرسلة حريز لاعتبارها
سندا ووضوحها دلالة ووجود القائل بمضمونها والظاهر منها كون الغسل لعقوبة الصلوة
بالتهاون وان لم يحترق كل القرص فيدل على وجوب القضاء مع الجهل بالانكساف و
ان لم يستوعب القرص الا ان يبقى الظاهر من قوله عم انكسف القمر انكساف كله وايضا قلنا
يحتمل وجوب الغسل لما عرفت من ان موثقة عمار تدل على عدم وجوبه والمشهور ايضا
قالوا بعدم الوجوب نعم ورد الغسل للتوبة عن الذنوب مطلقا فتامل واما كون الصلوة
تحت السماء فلصحيحة زرارة وابن مسلم عن الباقر عم اذا فرغتها وان استطعت ان تكون
صلوتك بارزا الى السماء فافعل واما استحباب الاطالة بقدرهما فلما ورد من ان
التطويل فرغ منها وقد انجلى ولغير ذلك من الاخبار وهو وفاق واما استحباب الاعادة
فهو قول الاكثر ونقل عن ظاهر المرتضى وابى الصلاح وجوب الاعادة وهو ابن ادريس
المنع منها مطلقا وجوبا واستحبابا والاول اظهر للامر بالاعادة فى الاخبار مثل صحيحة
معوية بن عمار ان الصادق عم قال اذا فرغت من الصلوة قبل ان ينجلى فاعد مع الرخصة فى
تركها كما يظهر من اخبار كثيرة من كفاية القدر الواجب من هذه الصلوة مطلقا سيما
ما دل على تبعيض السورة ولما ورد فى صحيحة زرارة وابن مسلم فاذا فرغت قبل الانجلاء
فاقعد وادع الله حتى ينجلى الا ان مقتضى الظاهر من الصحيحين وجوب احد المذكورين
فيها تخييرا واما المطلقات فلا تعارض المقيد لانا نقول ليس كذلك بل ظاهرها وجوب
كل واحد عينا ولم يقل به احد مضافا الى التعارض الواقع بينهما فلم يبق ظاهرهما على حاله
والوجوب التخييري وان كان اقرب الى الظاهر الا انه يوجب خروج اخبار كثيرة عن ظواهرها
التى هى المفتى بها عند جل الاصحاب فلم يقل احد بالوجوب التخييري مع ان فى موثقة
عمار عن الصادق عم ان صليت الكسوف فالى ان يذهب الكسوف عن الشمس والقمر وتطول فى
صلوتك فان ذلك افضل وان احببت ان تصلى فتفرغ من صلوتك قبل ان يذهب

الكسوف

الكسوف فهو جائز وان لم تعلم حتى يذهب الكسوف ثم علمت بعد ذلك فليس عليك صلوة
الكسوف وان اعلمك احد وانت نائم فعلمت ثم غلبتك عيناك فلم تصل فعليك قضاؤها
والموثقة حجة كما حقق سيما مع الانجبار بالشهرة وعدم كون بعض الحديث مطابقا للقول
المشهور بل يكون مؤولا عندهم لا يضرهم كما مر مرارا وايضا فى صحيحة زرارة وابن مسلم ويستحب
ان يقرأ الكهف والحجر الا ان يكون اماما يشق على من خلفه وبعض ايضا الاخبار
الواردة فى وقوع الاية وقنا الفريضة واما قراءة اية الامساك فقد مر ما يدل عليها وروى
ايضا مسندا عن على بن يقطين ان الصادق عم قال من اصابته زلزلة فليقرأ يا من يمسك السموات
والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليما غفورا صل
على محمد وال محمد وامسك عنا السوء انك على كل شئ قدير قال من قرأها عند النوم
لم يسقط عليه السقف انشاء الله لكن ظهر منها كون القراءة بعنوان الدعاء نعم فى العلل
بسنده مرفوعا الى امير المؤمنين عم انه كان يقرأ هذه الاية عند الزلزلة ويقول ويمسك
السماء ان تقع على الارض الا باذنه ان الله بالناس لرؤف رحيم فتامل واما التكبير عند
الرياح بانها سوية فقد رواه مرسلا فى الفقيه وورد ان ذلك يكسرها اى الرياح بهى
اموراً الايات ورد فى غير واحد من الاخبار والمعتبر المنع من قول سمع الله لمن حمده عند
رفع الراس من الركوعات سوى الرفع الذى يسجد منه والامر بالقول بذلك عند هذا الرفع
خاصة وهذا مقطوع به فى كلام الاصحاب الثانى اذا اوقع الانجلاء وما يفرغ من الصلوة
وجب الاتمام الا فيما لم يكن الاية مقدار اقل الفريضة ففيه الخلاف الدفعة الثالث استحباب
الاطالة بقدر الاية قيل انما هو مع العلم بقدرها او الظن الحاصل من اخبار الرصدى
مثلا واما بدونه فلا يبعد كون التخفيف ثم الاعادة مع عدم الانجلاء اولى لما فى التطويل
من خوف خروج الوقت قيل الاتمام الرابع الحق العلامة بالزلزلة الصيحة وغيرها مما لا يسع
مقدارها مقدار الصلوة لما فى كونها سببية ايضا فلا باس به لما عرفت سابقا لكن ثم فى

الزلزلة انه يراعى فيها الفورية مهما امكن لكن بعد فوت الفورية لا يفوت الصلوة بل يصلي
ايضا وفي الصحيحة ولعلها لهاير اعى الفورية كما يراعى في الزلزلة احوط وغيرهما مساوٍ فلا
وقال الخامس ان هذه الفريضة ليست مثل صلوة العيد بان يكون وجوبها مختصا بالرجال
فقط بل تكون النساء وساير المكلفين شركاء مع الرجال في وجوب هذه الفريضة عليهم
بلا شبهة وفي قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عم النساء هل على
من عرف منهن صلوة النافلة وصلوة الليل والزوال والكسوف ما على الرجال قال نعم
وبالجملة لا خلاف في ذلك والظاهر انه ليس عليهن جهر بل مخيرات في الجهر والاخفات من
دون استحباب لا وجوب لاحدهما عليهن وباقي احكام الفريضة جار هنا ايضا وعن وجهه
السادس ورد في غير واحد من الاخبار استحباب الاطالة حتى على الامام ايضا حتى ان
الرسول وعليا عم اطالا الى ان غشي على بعض من كان وراءهما مقتديا بهما من طول القيام
لكن ثم في صحيحة زرارة وابن مسلم انه يستحب قراءة الكهف والحجر الا ان يكون اماما يشق
على من خلفه وهذا اقرب الى الحق والصواب بملاحظة الادلة من العقل والنقل في صحة
الجماعة مضافا الى صحة السند وموافقة فتوى الاصحاب على ما هو الظ ولعل ما سلف منهما
عم على تقدير الصحة كان لخصوصية واقعة السابع يستحب الجماعة في هذه الصلوة باجماع
علمائنا والاخبار الدالة على ان الرسول وامير المؤمنين صليا هذه الصلوة بالناس اما
الرسول صم ففي غير واحد من الاخبار واما امير المؤمنين عم فرواه في الفقيه وغيره في
غيره وللعمومات الدالة على استحباب الدالة على استحباب الجماعة مضافا الى ان للجماعة
مدخلية تامة واستجابة الدعوات ونقل عن الصدوقين انهما قالا اذا احترق القرص
كله فصلها في جماعة وان احترق بعضه فصلها فرادى ويدل على ضعف قولهما
مضافا الى ما سبق رواية روح بن عبد الرحيم انه سئل الص عم عن صلوة الكسوف تصلى
جماعة فقال جماعة وغير جماعة ورواية محمد بن يحيى عن الرضا عم عن صلوة الكسوف تصلى

جماعة

جماعة وفرادى فقال اي ذلك شئت وترك الاستفصال يفيد العموم واحتج لهما بما
رواه الصدوق بسنده الى ابن ابي يعفور عن الص عم قال اذا كسفت الشمس والقمر كله
فانه ينبغي للناس ان يفزعوا الى امام يصلي بهم وايهما كسف بعضه فانه يجزي الرجل ان
يصلي وحده وهذا لا يدل الا على عدم تاكد الاستحباب في صورة انكساف بعضهما
كما يشير اليه لفظ يجزي ولا في صورة احتراق الكل بتاكد الاستحباب كما يدل
عليه لفظ ينبغي لانه لا يدل على الوجوب بل ظاهر ما ذكرناه لان الواجب لا يؤدي بمثل
هذه العبارة بل يظهر وجوبه والمواخذة على تركه فان كان هذه الرواية حجة فما يكون
مرادهما ما ذكر فيها فرحبا بالوفاق ومحل طولها بدليل التام حال الجماعة فيها حال الجماعة
في اليومية عند الفقهاء وبحسب الظاهر منهم فلو ادرك الامام راكعا فالمشهور ادراك
هذه الركعة وقيل لا بد من ادراك تكبيرة الركوع كما سيجيء في اليومية ولو ادرك
الامام بعد ما رفع راسه من الركوع الاول فالظاهر فوت هذه الخمس ركعات منه فليصبر حتى
الى ان يقوم الامام الى الخمس الثاني ويلحق به ويصلي معه هذه الخمس وبعد ما يتشهد الامام
يتشهد معه على الاستحباب متجافيا ايضا على الاستحباب ويصليه بنفسه وعلى ذلك المحقق
في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه لكن قال في النهاية لو ادرك الامام راكعا في الاولى ادرك
الركعة ولو ادركه في الركوع الثاني او الثالث ففي ادراك تلك الركعة السجود بها اشكال فان
منعناه استحب المتابعة حتى يقوم من السجود فيستانف الصلوة معه فاذا قضى الصلوة اتم
هو الثانية ويحتمل الصبر حتى يبتدئ بالثانية ويحتمل المتابعة بنية صحيحة فاذا سجد
الامام لم يسجد هو بل ينتظر الامام الى ان يقوم فاذا ركع اول الثانية ركع معه عن الركعات
الاولى فاذا انتهى الى الخامس ان لنية اليه سجد ثم لحق الامام ويتم الركعات قبل السجود للثانية
واحتمل في التذكرة ايضا هذا الاحتمال وهو ماخوذ مما ورد في الجمعة فيمن زحم فيها
في السجدتين الاولتين فاجراوه في المقام مشكل بل اجراء جميع ما ورد في اليومية ايضا

لا يخلو عن الاشكال مثل اقتداء المتنفل بالمتنفل والمفترض بالمتنفل وامثال ذلك وحكى
المحقق في محله التاسع القنوت فيها في كل ركعة ثانية من الخمس قبل الركوع بعد القراءة
فيصير القنوتات المطلوبة فيها خمسا على ما ثبت من صحيحة الرهط وصحيحة زرارة وابن مسلم
لكن الصدوق بعد ايراد ذلك قال وان لم تقنت الا في الخامسة والعاشرة فهو جائز لورود
الخبر به وقال ايضا في الهداية بعد ذكر الخمس قنوتات وروي ان القنوت في الخامسة
والعاشرة وذكر الشهيد في البيان انه اقله العاشر ولم نقف على ماخذه والاولى
الخمس لصحة مستنده وتعدده وشهرته العاشر اذا وقع الاية في وقت الفريضة اليومية
فمع ضيق احديهما وسعة الاخرى تقدم المتضيقة ثم ياتي بالمتسعة وجهه ظاهر ومع
تضيقهما تقدم اليومية لكونها اهم في نظر الشرع كما يظهر من الاخبار وقال في الذكرى
لا خلاف فيه واتساعهما تخير المكلف على المشهور وقال تقدم الفريضة قال في الفقيه
ولا يجوز ان يصليها في وقت الفريضة حتى يصلي الفريضة مستند المشهور انهما واجبان
اجتمعا ووقتهما موسع فيتخير المكلف والجمع بين ما تضمن الامر بتقديم الفريضة كصحيحة
ابن مسلم عن احدهما عم انه سئل عن صلوة الكسوف في وقت الفريضة فقال ابدا بالفريضة
وما تضمن الامر بتقديم الكسوف كصحيحة ابن مسلم وبريد عن الباقر والصادق عم
قالا اذا وقع الكسوف او بعض هذه الايات صليتها ما لم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة
فان تخوفت فابدا بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلوة الكسوف فاذا فرغت من
الفريضة فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى ويمكن المناقشة بان اليومية
اهم ومن هنا يقدم مع تضيقهما وصحيحة ابن مسلم نص في تقديم اليومية بخلاف صحيحة
ابن مسلم وبريد لاحتمال ارادة وقت الفضيلة من وقت الفريضة بل لعله اقرب مع
احتمال ارادة جواز تقديم الكسوف لكون الامر فيها على صورة الامر الوارد في مقام
توهم الحظر مع ان وجوب تقديم الاية خلاف الاجماع وما يظهر من الاخبار من اهمية

اليومية

اليومية والاجماع في تقديمها في صورة ضيقهما مع ان الامر الوارد فيها مفاد الجملة الخبرية
وليس بمثابة الامر بالصيغة مع ان شيخ صاحب المدارك ربما يناقش في دلالته على الوجوب
ومع ذلك استدل هنا كذلك مع امكان حملها على صورة دخول المكلف في الاية وعدمه
بعيد كما يشير اليه الاخبار الواردة في قطعها لادراك الحاضرة في وقتها وسعتها وبالجملة
لا شبهة في معارضتها مع الصحيحة السابقة والحمل على التخيير لا ينفع لوجه لانه بعيد جدا
في المقام سيما مع امكان حمل اخر اقرب وايضا وقت الاية في الغالب بحيث لا يحصل
المكلف اطمينان ووثوق لادراكها كاملة في ذلك الوقت ان اشتغل بالفريضة ولا يامن
من انقضائه بخلاف وقت الحاضرة لانه مضبوط معروف سعته ومقدار السعة مع زيادتها
فلعله لاجل هذا امر بالتقديم في صحيحة ابن مسلم اذ لا شبهة في كونها واردة في هذه الصورة
ومما يؤيد دلالة هذه الصحيحة ان الراوي قال بعد ما ذكر فقيل له في وقت صلوة
الليل فقال صل صلوة الكسوف قبل صلوة الليل ولا شك ان هذا الامر على سبيل
الوجوب العيني فكذا ما تقدم لوحدة السياق وكيف كان لا تامل في ان الاحتياط
تقديم الحاضرة في صورة الوثوق بادراكهما في الوقت مع ان المشهود قائلون باولوية
تقديم الحاضرة ولو خشي فوات الحاضرة قدمها على الكسوف سواء خشي فوات الاية ام لا
اجماعا ولما عرفت من كون الحاضرة اهم وغير ذلك ولصحيحة ابن مسلم وبريد اذا وقع
الكسوف او بعض هذه الايات صليتها ما لم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة فان تخوفت
فابدا بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلوة الكسوف فاذا فرغت من الفريضة فارجع
الى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى وصحيحة ابن مسلم عن الص عم سئل ربما ابتلينا
بالكسوف بعد المغرب قبل العشاء الاخرة فان صليت بالكسوف خشينا ان تفوتنا الفريضة
فقال اذا خشيت ذلك فاقطع صلوتك واقض فريضتك ثم عد فيها ويظهر منها ان
مع خوف اول وقت المغرب فضيلة الفريضة تقدم الحاضرة ايضا كما افتى به في الفقيه صريحا وكذا الشيخ

فی النهایة حیث قال لا ینبغی فاذا کان فی صلوة الکسوف وقد دخل علیه وقت الفریضة فلیقطعها
ولیصل الفریضة ثم یبنی علی ما مضی من صلوة الکسوف وحینئذ الظهور ان الظاهر منها دخول
فی صلوة الکسوف بعد صلوة المغرب قبل صلوة العشاء اذ لیس بین وقتها امتدادا کما
سیجیء لان مجرد الدخول یدخل وقتاهما ویجیء ایضا ان وقت فضیلة العشاء ممتد الی
ثلث اللیل بل وازید فالظاهر خوف فوت العشاء عن اول وقتها الفضیلة لانه یعدل خوفها
المکلف فی صلوة الکسوف کما یظهر من قوله ع فاقطع لا یبقی امتداد بعنوان
اکمل الواجبات بعضه الی ابتداء غیبوبة الشفق الغربیة التی هی ابتداء وقت العشاء اذ الظاهر
ان مراد الصدوق والشیخ من دخول وقت العشاء هو هذا الوقت لما سیجیء منهما من تاخیر
العشاء الی هذا الوقت البتة علی ای حال علی ان ترک الاستفصال یفید العموم وعلی هذا
یحتمل ان یکون المراد من الوقت فی صحیحة ابن مسلم وبرید ایضا وقت الفضیلة بل هو
اقرب بملاحظة هذه الصحیحة وغیرها من الاخبار الواردة فی اوقات الفریضة الیومیة
فاندفع معارضتها مع صحیحة ابن مسلم التی هی نص فی وجوب تقدیم الحاضرة عند سعة
وقتهما ویمتنع التخییر کما اشرنا سابقا وصحیحة ابی ایوب عن الصادق ع انه سئل عن صلوة
الکسوف قبل ان تغیب الشمس ویخشی فوت الفریضة فقال اقطعوها وصلوا الفریضة
وعودوا الی صلوتکم وفی هذه ایضا شهادة علی تقدیم الحاضرة بخوف فوت اول وقت
الفضیلة لترک الاستفصال فی مقام الجواب ان هذه الفریضة التی یخشی فوتها هی صلوة
المغرب ام العصر بل الظاهر هو صلوة المغرب لعدم تعارف ترک العصر الی ما قبل غیبوبة الشمس
سیما عند الشیعة لاعتقادهم لقولهم بانه اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر
جمیعا کما سیجیء ومعلوم ان المطلق ینصرف الی المتعارف وهو عدم تاخیر العصر الی ما قبل
الغروب سیما وان یدخل فی صلوة الکسوف کما یظهر من قوله ع اقطعوها فتأمل فاندفع
التعارض الذی ذکرناه بملاحظة هذه الصحیحة ایضا وفی هذین الصحیحین اشارة

الی ما ذکرنا من ان تقدیم الآیة فی صورة دخول المکلف فیها کما اشرنا ثم اعلم ان مقتضی
هذه الصحاح ان الآیة تقطع ثم تصلی الحاضرة ثم تتم الآیة من حیث وقع القطع ویبنی
علیه ویحتسب بما مضی فهو المشهور وعن الشیخ فی المبسوط انه یجب استیناف الآیة
من رأس فی هذه الصورة استنادا الی ان الفعل الاجنبی الکثیر فی اثناء الصلوة مبطل
للصلوة وفیه تأمل اما اولا فلان ذلک الا فی موضع وهو الموضع الذی یتحقق فیه اجماع او نص
لا فیما نحن فیه لعدم اجماع ولا نص مضافا الی الصحاح الکثیرة المقبولة عند المشهور المفتی
بها عندهم بل عند الکل لان الشیخ فی غیر المبسوط ایضا عمل بها الحادی عشر لو اشتغل
بالحاضرة لضیق الوقت فیهما او فی الحاضرة فان لم یکن تفریط منه بالنسبة الی واحدة منهما
فلا قضاء للآیة غیر السببیة لعدم استقرار الوجوب کذا قیل وفیه تأمل علی القول
بان القضاء فرض جدید بل لان یوق القضاء تدارک ما فات فما لم یکن له وقت لم یتحقق
له فوت لانه تعیله یجب ولم یثبت لکن لا بد من ملاحظة الاخبار الدالة علی القضاء او
غیرها من الادلة فان کان شاملا للمقام فیها والا فلا قضاء وان فرط فی الآیة الی
ان تضیق وقت الحاضرة اوجب قضائها مع استیعاب الاحتراق او مطلقا علی حسب
ما مر وان فرط فی الحاضرة الی ان حصل التضیق قیل وجب قضاء الکسوف لاستناد فواتها
الی ما تقدم من تقصیره وقیل لا یجب وهو ظاهر المعتبر لان تاخیره کان مباحا الی ذلک
الوقت ثم تعین علیه الفعل بسبب التضیق واقتضی ذلک الفوات وهو بالنظر الی هذه
الحالة غیر متمکن فلا یجب الاداء ولا القضاء لعدم الاستقرار واستحسنه فی المدارک
ولا بد من ملاحظة ادلة القضاء وان المکلف کان عالما او غافلا او جاهلا ویحقق
ما ذکرنا ومستشعرا به بما یتفاوت الحکم بصدق التقصیر والتفریط وعدمهما واما السببیة
فحکمها واضح الثانی عشر لو اجتمع آیة وجنازة قدم ما یخشی فواته وجوبا فان اتسع
الوقت قدم الجنازة ثم الآیة ویحتمل التخییر لکنه بعید لما سیجیء فی تجهیز المیت من تعجیله

وبما یصلح حق الوجوب وکذلک الحکم ان لم یتسع الوقت الا لواحدة اذ یکون ح الآیة
غیر سببیة لان السببیة لا وقت لها ویحتمل القضاء فی غیر السببیة لعموم ما دل علیه
وصدق الفوت علیه ح عرفا ولعموم قوله ع المیسور لا یسقط بالمعسور وما لا یدرک
کله لا یترک کله فتامل وقس علی ما ذکرنا اجتماع الآیة مع العید او مع الجمعة وحال
اجتماعهما مع الجمیع وکذا اجتماع بعض ما ذکر مع البعض والظاهر ان الجمعة متاخرة عن
الکل بعد تاخیرها عن الظهر ومثل احتراق قرص الحمرة لما مر لکن بشرط ان یفعل مکانها
الظهر اذ الفریضة الحاضرة متقدمة علی حسب ما عرفت والحاصل ان الموافق للقاعدة
ان نفس الوجوب مقتضاه التخییر اذا وقع التعارض وعدم امکان الجمع الا ان یتحقق
رجحان شرعی من الخارج فی نفس الفریضة کما فی الیومیة او بالوجوه الخارجة ولا ضبط
فیها الثالث عشر حکم الشک فیها ان کان بین الرکعتین السجودتین کما لو شک بین
الخامس والسادس او الخامس والعاشر بطل وان تعلق بالرکوعات بنی علی الاقل کما لو
شک بین الرابع او الخامس او السادس والسابع وعلیه ج هذا الحال التام لان مقتضی الاصول
التوقیفیة الاعادة فی الشک والسهو والجهل الا ان ثبت من الشرع صحة الا ان
یکون الاجماع الواضح فی کون حال هذه حال الفریضة الیومیة بحسب الاجزاء واحکامها
کما امتضی ذلک لکن لا بد من التامل فی ذلک ایضا الا انا لم نعرف کون ما شک فی الرکعة
من حیث الرکوع یبنی علی الاقل ومن حیث السجود یستانف الرابع عشر لا یفرض ازید من
سورة فی رکعة بعد الحمد ان لم یبعض وان بعض فیجب تکمیل السورة المبعضة فی الخامس
والعاشر لان کل خمس رکعات بمنزلة رکعة فیجب علیه الحمد وسورة علی ما قال بعضهم وفی
الکلام فی ذلک ولو صلی بالتبعیض فاراد تتمة السورة فی الرابع والخامس فینبغی ان یقرأ
ابتداء بالحمد ثم قرع سورة کاملة ان کان فی الخامس والعاشر والاجاد منفیتها لکل
منها علی ما عرفت **قوله** یجب صلوة الی قوله یاتی فی محله سند ذکر جمیع ما ذکره فی مواضعه

مشروحا ان شاء الله تعالی **قوله** للاجماع والصحاح آه الاجماع نقله الشیخ لکن ربما یظهر
من کلامه فی التهذیب وقوع الخلاف فی النوافل النهاریة دون اللیلیة وانه فهم الخلاف
من الاخبار لکن الصدوق فی الامالی جعل من دین الامامیة ان نافلة العصر ثمان
قبلها والمغرب اربع بعدها والعشاء رکعتان من جلوس تعدان برکعة وهی وتر لمن
لم یلحق الوتر آخر اللیل انتهی وفی العیون عن محض الاسلام ایضا کذلک الاحکام وفیه
وتر ونافلة الظهر واللیل اجماعیان بلا شبهة واما الصحاح فمنها کالصحیح عن
الفضیل بن یسار عن الصادق ع الفریضة والنافلة احدی وخمسون رکعة منها رکعتان
بعد العتمة جالسا تعدان برکعة والنافلة اربع وثلثون رکعة وفی الضعیف بسهل عن
البزنطی عن ابی الحسن ع ان اصحابنا اختلفوا فی صلوة التطوع بعضهم یصلی اربعا وار بعین
وبعضهم یصلی خمسین فاخبرنی بالذی تعمل به حتی اعمل به فقال اصلی واحدة وخمسین
ثم امسک وعقد بیده الزوال ثمانیة واربعا بعد الظهر واربعا قبل العصر ورکعتین
بعد المغرب ورکعتین قبل العشاء ورکعتین بعد العشاء من قعود تعدان برکعة و
ثمان صلوة اللیل والوتر ثلثا ورکعتی الفجر والفرائض سبع عشر ورسل ثقة ومن مشایخ
الاجازة وتضعیفه لیس بمکانه کما حقق فی الرجال والمحققون فی امثال زماننا کادوا
یتفقوا علی ما ذکرناه او مسلم مع ان الشهرة جابرة سیما مثل هذه مضافا الی الادلة
فی ادلة السنن ومع ذلک ثبت من الاخبار الصحاح والمعتبرة ابعاض ما ذکر بحیث یثبت
من المجموع مع ان الشیخ روی ایضا بسند فیه علی بن الحدید عن الحریز النضری عن
الصادق ع انه قال صلوة النهار ستة عشر رکعة ثمان اذا زالت وثمان بعد الظهر واربع
بعد المغرب لا بد عنها فی سفر ولا حضر ورکعتان بعد العشاء کان ابی یصلیهما
وهو قاعد وانا اصلیهما وانا قائم وکان رسول الله ص یصلی ثلث عشر رکعة من اللیل
وروی هذه الروایة بعینها بطریق آخر بدون علی بن حدید والسند صحیح فیه علی

بن حديد وبالجملة المسئلة لا اشكال فيها من الجهات التي عرفت الا انه يعارضها اخبار
كثيرة من جهة تضمنها انقص مما ذكر وحملت على تفاوت مراتب الفضيلة كما ذكره المص ره
مع انها شاذة والشاذة لا عمل عليه وامر نا بتركه وفي الكشي في جملة الحديث الذي
رواه عبد الله بن زرارة عن الص عم في اعتذاره الى زرارة من جهة ذمه اياه هذا
فلا يضيقن صدرك من الذي امرك ابي وامرتك واتاك ابو بصير بخلاف الذي امرناك
فلا والله ما امرناك ولا امرناه الا بامر وسعنا وسعكم الاخذ به ولكل ذلك عندنا
تصاريف ومعان يوافق الحق الى ان قال عم وعليك بالصلوة الستة والاربعين الى
ان قال والذي اتاك به ابو بصير من صلوة احدى وخمسين والاهلال بالتمتع بالعمرة
الى الحج فلذلك عندنا معان وتصاريف يسعنا ويسعكم ولا يخالف شيء من ذلك
الحق ولا يضاده الحديث فتامل مجموعه فان فيه فوايد عظيمة وفي جملة الاخبار المعارضة
المذكورة في الكتب الاربعة رواية زرارة عنهم عم ان النافلة والفريضة ستة واربعين
وفي بعض تلك الاخبار ارايت احدا اصدع بالحق من زرارة فلعل المناسب بالنسبة اليه كان
الامر بالست والاربعين لكونه تاجرا مشتغلا بالتجارة والفقاهة وترويج الشرع وكان
له شيعة يسمون بالزرارية والله يعلم وههنا فوايد الاولى المشهور بين المتاخرين بل
القدماء ايضا على ما قيل ان نافلة الظهر ثمان ركعات والعصر ثمان ونقل عن بعض
كون المجموع للظهر وعن ابن الجنيد انه جعل قبل العصر ثمان ركعات للعصر منها ركعتان
وفي الذكرى ان معظم الاخبار والمصنفات خالية عن التعيين للعصر وغيرها
اقول في الاخبار اختلاف شديد في تعيين ذلك والمستفاد منها كون ثماني منها
قبل الظهر وثماني بعدها وقبل العصر فالاقتصاد في نيتها على ملاحظة الامتثال
بها صحيح وقصدها على النحو المشهور غير مضر ايضا اذا كان المراد الاضافة على
حسب المقرر عند الفقهاء والمشهور منهم او مطلقا من غير تخصيص الشرع وقد يستفاد
من الاخبار

من الاخبار قبل الظهر فايدة الخلاف في اعتبار ايقاع الست قبل القدمين او المثلين ان
جعلناها للظهر وفيما اذا نذر وتوقف في الموضعين بان مقتضى النصوص اعتبار ايقاع
الثمان التي قبل الظهر قبل القدمين او المثل وايقاع الثمان التي بعدها قبل
الاربعة والمثلين سواء قلنا بان الكل للظهر او العصر او بالتلفيق واما الثاني فلان
النذر يتبع قصد الناذر فان قصد الثمان وجب وان قصد الركعتين وجبتا وهكذا
وان قصد نافلة العصر امكن التوقف في صحة النذر لعدم ثبوت الاختصاص والاظهر
ذكره ان قصد الاختصاص الثابت من الشرع ولم يكتف في الثبوت بهذا القدر من الاشتهار
بين الاصحاب واما اذا قصد الاختصاص المشهور بينهم او مطلقا او اكتفى في الثبوت بذلك
فيظهر الثمرة الثانية بين الفقهاء خلاف في ان هذه النوافل اي منها افضل فعن الصدوق
الافضل ركعتا الفجر ثم ركعتا الوتر ثم ركعتا الزوال ثم نافلة المغرب ثم تمام صلوة الليل
ثم تمام نوافل النهار وعن ابن ابي عقيل اكدها التي بالليل لا رخصة في تركها سفرا و
حضرا وعن الخلاف ان ركعتي الفجر افضل من الوتر باجماعنا ولا يخفى ان الاخبار وردت
في فضل نافلة الليل ونافلة الزوال ونافلة المغرب الثالث يكره الكلام بين المغرب و
نافلتها لرواية ابي العلاء الخفاف عن الص عم من صلى المغرب ثم عقب ولم يتكلم حتى
يصلي ركعتين كتبا في عليين فان صلى اربعا كتبت له حجة مبرورة والظ ان المراد
ان صلى اربعا كذلك اي لم يتكلم كتبت آه كما فهمه الفقهاء ظاهرا وافق ابو وعن ابي
الفوارس نهاني الص عم ان اتكلم بين الاربع ركعات التي بعد المغرب ومنها ايضا
ظهر كراهة الكلام بين نافلة المغرب والمستفاد كراهة الكلام بغير الذكر والدعاء و
نحوهما من التعقيب الرابعة قال المصنف الاولى القيام الى نافلة المغرب عند الفراغ منها
قبل التعقيب وتاخير التعقيب الى ان يفرغ منها واحتج في التهذيب له برواية ابي العلاء
المذكورة ودلالتها خفية وفي الذكرى الافضل المبادرة بها قبل كل شيء سوى تسبيحة

الزهراء واستدل عليه بان النبي صلعم فعل كذا فانه صلعم لما بشر بالحسين عم صلى ركعتين بعد
المغرب شكرا فلما بشر بالحسين صلى ركعتين ولم يعقب حتى فرغ منها قبل مقتضاها او
فعلها قبل التسبيح ايضا وفيه ان الامر وان كان كذلك الا انها لا تقاوم ما دل على
التسبيح وشدة تاكيده في فضله قبل ان يثني رجله من الفريضة وفي كشف الغمة ان
الجواد يصلي المغرب فقرء في الاولى الحمد واذا جاء وفي الثانية الحمد وقل هو الله احد
ثم صلى الثالثة وتشهد وسلم ثم جلس هنيئة يذكر الله تعالى وقام من غير ان يعقب
فصلى النافلة اربع ركعات وعقب بعدها وسجد سجدتي الشكر وهذا يصلح ان
يكون دليل المصنف والذكرى ايضا فتامل لكن في رواية رجاء بن ابي الضحاك ان الرضا عم
كان اذا صلى المغرب جلس في مصلاه يسبح الله ويكبره ويحمده ويهلله ما شاء الله ثم يسجد
سجدة الشكر ثم يرفع راسه ولم يتكلم حتى يقوم ويصلي اربع ركعات بتسليمتين و
لا مانع من الحمل لكن الاولى متابعة المشهور في الفتوى الخامسة روى الصدوق في الصحيح
عن عبد الله بن سنان عن الص عم قال في اخر السجدة من النافلة بعد المغرب ليلة
الجمعة وان قال كل ليلة فهو افضل اللهم اني اسئلك بوجهك الكريم واسمك العظيم
ان تصلي على محمد وال محمد وان تغفر لي ذنبي العظيم سبع مرات انصرف وقد غفر له
السادسة في موضع سجدة الشكر في رواية حفص الجوهري انه بعد السبع ركعات كما مر
في رواية كشف الغمة ايضا وفي رواية جهم عن الكاظم عم انه سجد بعد الفريضة ثلث
ركعات وقال لا تدعهما فان الدعاء فيها مستجاب والظ انها سجدة الشكر كما مر في
رواية رجاء بن ابي الضحاك ايضا والكل حسن الا ان الاول موافق للفتوى ولعله الى
ايضا السابعة ذكر جمع من الاصحاب ان الجلوس في الوتيرة اولى لكونها في مكان الركعة
الواحدة ويدل عليه ما في الاخبار لكن في بعض الاخبار ان القيام اولى وعنه ما مر من
رواية الحرث بن المغيرة كان ابي يصليهما وهو قاعد وانا اصليهما وانا قائم فان

كلامه

مواظبته عم على القيام وخلاف ظاهر فعل ابيه دليل قائم على رجحان القيام مضافا الى العموما
الاخر وابوه كان رجلا بادنا يشق عليه القيام وكونها مكان الركعة لا يقتضي رجحان
كونها جالسة لجواز ان يكون ثواب القيام فيها ثوابا خارجا عن جهتها بازاء القيام
والمشقة التي فيه الثامنة روى الشيخ في المصباح عن هشام بن سالم عن الص عم
من صلى بين العشائين ركعتين قرء في الاولى الحمد وذا النون اذ ذهب مغاضبا
الى وكذلك ننجي المؤمنين وفي الثانية الحمد وقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الاية
فاذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال اللهم اني اسئلك بمفاتح الغيب التي لا يعلمها الا
انت ان تصلي على محمد وال محمد وان تفعل بي كذا وكذا تقول اللهم انت ولي نعمتي
والقادر على طلبتي تعلم حاجتي فاسئلك بحق محمد وال محمد عليه وعليهم السلم لما قضيتها
لي وما سال الله حاجة الا اعطاه ثم اعلم انه توهم بعض العلماء حيث جعل هاتين
الركعتين من جملة الاربع التي هي نافلة المغرب ولا يخفى توهمه لانهم اتى بلفظ ركعتين
نكرة في سياق الاثبات الظ في عدم كونه بعضا من الموظف المعهود مضافا الى
عدم تعيين ذلك في كونه اي واحد من الركعتين المعهودتين مع ان من من كلمات
العموم يشمل من بنافلة المغرب ايضا وتسمى هذه الصلوة بالغفيلة لان الشيخ ره
قال بعدما على ما ذكرنا عنه ويستحب التنفل بين المغرب والعشاء بما يتمكن من
الصلوة وهي التي تسمى ساعة الغفيلة فمما روي من الصلوة في هذا الوقت ما رواه هشام
بن سالم عن الص عم الى اخر ما ذكرنا عنه ثم ذكر صلوات اخر كل واحدة ركعتان في هذا
الوقت فظهر منه ان الغفيلة غير منحصرة في الصلوة المذكورة وهذا هو الظ مما
روى الشيخ مسندا والصدوق مرسلا عن الرسول صلعم انه قال تنفلوا في ساعة الغفلة
ولو بركعتين خفيفتين فانهما تورثان دار الكرامة قيل يا رسول الله صلعم ما ساعة
الغفلة قال ما بين المغرب والعشاء وربما يظهر من هذه الرواية ان نافلة المغرب

ايضا من جملة الغفيلة فتامل جيد الكن ابن طاوس في كتاب فلاح السائل بعد ما روى
هذه الرواية باسناده عن هشام بن سالم وذكر ما ذكرناه عن الشيخ قال فان التسع
قال لا تتركوا ركعتي الغفيلة وهما بين العشائين فظهر منه انها مخصوصها صلوة الغفيلة
والله يعلم ثم اعلم ان ما ورد من ان تارك الفريضة كافر ليس المراد الكفر الحقيقي بمجرد
الترك باجماع الشيعة فلذا يحمل امثال هذه الروايات على الترك مستحلا لان وجوبها
ضروري الدين او ان المراد الكفر المجازي المشابه للحقيقي في شدة العقاب في الجملة
وامثال ذلك وبالامرين المذكورين وجهوا ما ورد من كفر تارك الزكوة والحج وغير
ذلك لكن التوجيهين ربما لا يمشيان في المقام لان المراد ان كان الترك مستحلا
فكذا الحال في النافلة التي استحبابها ضروري والقول بعض ويتر وانكارها
لعدم الثبوت على المنكر حقا او ظاهرا او احتمالا لا فلا معصية في تركها البتة وكذلك
الاشكال لو كان المراد شدة العذاب لان النافلة لا عذاب في تركها ثم و
يمكن ان يكون المراد من المعصية خلاف الطاعة فكما ان الطاعة الواجبة خلافها
معصية حرام فكذلك الطاعة المستحبة خلافها معصية مكروهة لان العصيان مخالفة
الامر فخلاف الامر المستحب ربما تسمى عصيانا وقيل منه قوله تعالى وعصى آدم ربه
لانه تعالى امره بالامر الارشادي بترك اكل الشجرة المعهودة كي لا يخرج من
الجنة فنهيه هذا ارشادي والارشادي ليس حراما لم يرد نهيهم على ما ذكرنا لعليه
عليه السلام بقوله لا نه ليستحبا فاعلم انه اذ لا شبهة في كون ذلك مستحبا كما صرح به
هنا لكن في بعض الاخبار ان تارك الصلوة كافر من جهة ان تركها ليس للشهوة
واللذة فلا جرم يكون للاستخفاف بها وعدم المبالاة بها وعدم الاعتناء
بشأن اوامره ونواهيه لكن ظاهر ان هذا ايضا ليس بكفر حقيقي لانه مقر بها وسائر
اصول الدين الا انه في دينه واعتقاده ضعف بترك الصلوة ليس في تركها داع قوي

مر

مثل المقهوية بحت الشهوة وشدة اللذة فلذا يتركها بشهوة ولذة ضعيفة غاية الضعف
وهي لذة الراحة وعدم التعب الذي في الصلوة وبالجملة يظهر من الاخبار شدة تاكد
استحباب النوافل حتى انه ورد في صحيحة ابن سنان عنهم فاته شيء من النوافل ان كان
شغل في طلب معيشة لا بد منها او حاجة لاخ مؤمن فلا شيء عليه وان كان شغله للدنيا تشاغل
بها عن الصلوة فعليه القضاء والا لقي الله عز وجل وهو مستخف متهاون مضيع لحرمة
رسول الله صلى الله عليه وآله لكن ذكر في الذكرى انه قد ترك النافلة لعذر ومنه الهم والغم لرواية علي
بن اسباط عن عدة منا ان الكاظم عليه السلام اذا اهتم ترك النافلة وعن معمر بن خلاد عن
الرضا عليه السلام مثله اذا اغتم وفي الروايتين ضعف والاولى ان لا يترك بحال لما ورد فيها من الحث
البالغ والتاكيد الشديد منه مما ذكر والاتيان بالنوافل الى قوله ففي الصحيح اه هو
صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام وروى ابن مسلم في الصحيح ايضا انه قال للصادق عليه السلام ان
عمار الساباطي روى عنك رواية قال وما هي قال قلت ان السنة فريضة قال اين يذهب ليس
هكذا حدثته انما قلت من صلى فاقبل على صلوته لم يحدث نفسه فيها او لم يسه اقبل الله
عليه ما اقبل عليها فربما يرفع نصفها او ربعها او ثلثها او خمسها وانما امرنا بالسنة
ليكمل بها ما ذهب من المكتوبة وفي رواية اخرى انهم عليهم السلام حين ما قالوا لا يقبل الله من
الصلوة الا ما اقبل عليها بقلبه قال الراوي اذن هلكنا فقال المعصوم عليه السلام ليس كذلك
لان الله يتم لكم بالنوافل ليجبر ما نقص من الاقبال ويحتمل ان يكون المراد ان الله يتم
لكم النوافل كي اذا دفع النقص في الاقبال في الفريضة يتدارك ذلك النقص بالاقبال
في النافلة وعلى هذا الاحتمال ايضا هلكنا الا من اتى الله بدعفوه منا كذا في
الصحيح هو صحيحة معوية بن وهب عن الصادق عليه السلام انه سمعه يقول اما يرضى احدكم ان يقوم
قبل الصبح ويوتر ويصلي ركعتي الفجر ويكتب له بصلوة الليل وقوله كما يستفاد من الروايات
اقله يطلق في الاخبار اطلاقه على الركعة الواحدة الاخيرة منها ايضا مكررا وعن المفيد

ايضا يطلق عليها بل يطلق عليها على سبيل الحقيقة والحقيقة الشرعية ان كانت ثابتة
فعلى طريق الحقيقة عند المتشرعة كما لا يخفى وعلى تقدير عدم الثبوت فالمجاز الشرعي
على طريقة الحقيقة عند المتشرعة نعم الظاهر في امثال المقام هو الثلث ركعات قوله و
يكره الكلام اه اه الكلام فيه واما استحباب الضجعة المذكورة فلما روى في التهذيب
بسنده عن المروزي عن ابي الحسن الاخير عليه السلام انه قال اياك والنوم بين صلوة الليل
والفجر ولكن ضجعة بلا نوم فان صاحبه لا يحمد على ما قدم من صلوته وفي الصحيح عن
الصادق عليه السلام انه سئله سليمان بن خالد عما يقول اذا اضطجع على يمينه بعد ركعتي الفجر
فقال اقرء الخمس من آل عمران الى انك لا تخلف الميعاد وقل استمسكت بعروة الله الوثقى
التي لا انفصام لها واعتصمت بحبل الله المتين واعوذ بالله من شر فسقة العرب و
العجم امنت بالله توكلت على الله الجات ظهري الى الله فوضت امري الى الله ومن
يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شيء قدرا حسبي الله ونعم
الوكيل اللهم من اصبحت حاجته الى مخلوق فان حاجتي ورغبتي اليك الحمد لرب
الصباح الحمد لفالق الاصباح ثلثا وفي الفقيه الى آخر ما ذكر مع تفاوت ما وقال في
آخره وصل على محمد وآل محمد مائة مرة وفي الصحيح ايضا عن علي بن جعفر انه سئل
اخاه موسى عليه السلام عن رجل نسي ان يضطجع عن يمينه بعد ركعتي الفجر فذكر حين الاخذ
في الاقامة كيف يصنع قال يقيم ويصلي ويدع ذلك فلا باس واما ما ذكره من الحديثين
فاحدهما رواية ابراهيم بن ابي البلاد قال صليت خلف الرضا عليه السلام صلوة الليل فلما
فرغ جعل مكان الضجعة سجدة والثاني مرسلة رجل عن الصادق عليه السلام قال يجزيك من الاضطجاع
بعد ركعتي الفجر القيام والقعود والكلام بعد ركعتي الفجر واما الخبر الدال على كراهة
النوم بعدهما فهو رواية المروزي المذكورة قوله مفتاح يستحب التنفل يوم الجمعة بعشرين
ركعة زيادة هذا هو المشهور ونقل عن ابن الجنيد والمفيد انه اثنان وعشرون ركعة نو صح

دعى

وعن ابن بابويه ان زيادة الاربع هنا للتفريق فان قدمها او اخرها او جمعت بينها
فهي ست عشرة كسائر الايام مستند المشهور الصحاح التي اشار اليها وغيرها مثل صحيحة
يعقوب بن يقطين عن الكاظم عليه السلام اذا اردت ان تتطوع في يوم الجمعة في غير سفر صليت
ست ركعات ارتفاع النهار وست ركعات قبل نصف النهار وركعتين اذا زالت الشمس
قبل الجمعة وست ركعات بعد الجمعة وقريب من هذه الصحيحة موثقة مراد بن خارجة عن
الصادق عليه السلام وكالصحيح عن محمد بن عبد الله عنه عليه السلام الى غير ذلك وستذكر في الجملة و
مستند المفيد صحيحة سعد بن سعد الاشعري عن الرضا عليه السلام انها ست ركعات بكرة و
ست بعد ذلك اثنتي عشرة وست بعد ذلك ثماني عشرة وركعتان بعد الزوال وركعتان
بعد العصر فهذه اثنتين وعشرون ركعة وبها افتى الشيخ ايضا في عمله لا تامل في
قوة قوتها المامر في بحث عدد النوافل اليومية ثم اعلم انه وقع الخلاف في مواضع اخر
ايضا الاول المشهور الاستحباب تقديم نوافل الجمعة على الفريضة بان يصلي ستا عند
انبساط الشمس وستا عند ارتفاعها وستا قبل الزوال وركعتين بعد الزوال او عنده
على ما سنذكره ومستندهم بحسب الظاهر ما روي في المصباح المتهجد وجمال الاسبوع
وغيرهما عن الرضا عليه السلام انه قال يصلي ست ركعات بكرة وست ركعات بعدها اثنتي
عشرة ركعة وست ركعات بعد ذلك ثماني عشرة ركعة وركعتين عند الزوال وفي
المصباح وغيره ايضا بعد ما ذكر ويستحب ان يدعو بين كل ركعتين بالدعاء المروي
عن علي بن الحسين عليه السلام انه كان يدعو به بين الركعات الدعاء بين الركعتين الاوليين
اللهم اني اسئلك الى آخر الدعوات المذكورات فيها ويظهر منه كما لا شهرة ما ذكر من انه
عن علي بن الحسين عليه السلام ايضا وفي جملة تلك الدعوات ربما يذكر زيادة دعاء ويمكن
ان هذه الزيادة من رواية اخرى فلاحظ اذ ربما يظهر مؤيدا منه وفي جمال الاسبوع
ذكر الدعوات كل دعاء عقيب ركعتين روي عن الباقر عليه السلام انه قال كان ابي علي بن الحسين عليه السلام

يصلي يوم الجمعة عشرين ركعة يدعو بين كل ركعتين بدعاء من هذه الادعية ويواظب
عليه وكان يصلي ركعتين فاذا سلم يقول اللهم الحق الدعوات عقيب ركعتين
ركعتين وهي احضر رعن السيد وابن ابي عقيل استحباب جعل الست منها بين الظهرين
ومستندهما صحيحة يعقوب وما وافقها من الاخبار وهي كثيرة ذكر بعضها الشيخ ايضا
بعد ما ذكر في المصباح ما ذكرنا بتمام الادعية قال وقد روى حماد بن عيسى عن حريز عن
ابي بصير عن الباقر عم في ترتيب نوافل الجمعة ان يصلي ست ركعات بعد طلوع الشمس
ستا قبل الزوال وركعتين بعد الزوال وست ركعات بعد الجمعة ثم شرع في ذكر الادعية
بين الركعات فظهر منه انه اجاز هذا ايضا ولا تامل في صحة الامرين فان الاول وان
كان مشهورا الا ان اكثر الاخبار الصحيحة والمعتبرة يدل على الثاني ويمكن ان يقال
بان الاول افضل للشهرة ولما رواه علي بن يقطين في الصحيح انه سئل الكاظم عم عن
النافلة التي تصلي يوم الجمعة قبل الجمعة افضل او بعدها قال قبل الصلوة ولما مر من
صحيحة سعد بن سعد ولما سيجي من ان وقت صلوة الجمعة ابتداء الزوال بخلاف ساير
الايام فبعد حدها يبعد بلاجل النافلة ولما سيجي من استحباب الجمع بين الفرضين
يوم الجمعة باذان واقامتين ولانعيا رضها رواية عقبة بن مصعب عن الص عم انه
سئل ايما افضل اقدم الركعات يوم الجمعة او اصليها بعد الفريضة قال لا بل يصليها
بعد الفريضة ورواية سليمن بن خالد عن الص عم بالمضمون المذكور لضعفهما ومعارضتهما
للصحاح وغير الصحاح من المعتبرة التي افتى الاصحاب بها وان قيل ان الصدوق
افتى بمضمونهما لما مر من كلامه ان من لم يفرق يصلي كساير الايام ومن فرق يزيد اربع
ركعات اذ يظهر منه ان زيادة الاربع مستحبة وان التفريق اولى وعبارته في الفقيه
ايضا لا يدل على ذلك كما قال خالي ره هذا ونقل عن ابن الجنيد ان الست منها ضحوة
ست ما بينها وبين انتصاف النهار وركعتا الزوال وثمان بين الفريضتين وعن

الجمعة

الجعفي انه ست عند طلوع الشمس وست قبل الزوال اذا تعالت الشمس وركعتان قبل الزوال
وست بعد الظهر ويجوز تاخيرها الى العصر ولا نعرف ماخذهما الثاني يظهر من التامل
في الاخبار ان زيادة الاربع ركعات وتقديم النافلة لا اختصاص لهما بفعل صلوة
الجمعة فيظهر ما ذكرنا غاية الظهور وغاية ما ذكرنا فاورد في بعض من لفظ صلوة
الجمعة وكذا في عبارة بعض الاصحاب مثل عبارة المصباح ليس المراد خصوص صلوة
الجمعة لما ورد في بعض الاخبار الدال على الامرين من التصريح بلفظ الظهر ولان الائمة
عم ما كانوا يصلون صلوة الجمعة على ما ظهر من بحث صلوة الجمعة وللاطلاق في
بعض الاخبار الذي لم يذكر فيه لفظ الجمعة ولا لفظ الظهر وفي المدارك في زيادة اربع
ركعات عن كل يوم قال العلامة في النهاية والشيخ فيه ان الساقط ركعتان ويستحب
الاتيان بدلهما والنافلة الراتبة ضعف الفريضة قال صاحب المدارك ومقتضى ذلك
اختصاص استحباب الزيادة بمن صلى الجمعة والاخبار مطلقة انتهى قلت لا شك في ان
ما ذكره العلامة نكتة شرعية لا اختيار الشرع لا انه دليل فلعل النكتة بملاحظة وضع النافلة
لا فعليها فتامل الثالث قد عرفت ان المشهور ابتداء الست الاولى عند انبساط
الشمس والثانية عند ارتفاعها وظهر من مستندهم ان ابتداء الست الاولى هو البكرة
ولعلها عند انبساطها وانها تضيق عليه وعن ابن ابي عقيل وابن الجنيد ان الست
الاولى عند ارتفاع الشمس وعن ابن بابويه عند طلوعها الرابع الركعتان عند الزوال
ذكر جماعة انه يصليهما بعد الزوال وابن ابي عقيل انه جعلهما مقدمة على الزوال ولعله
من بعض الاخبار على ما هو بيان لما انه يصليهما في الوقت المشتبه كما ذكره في المقنعة
وقال في الذكرى المشهور صلوة ركعتين عند الزوال يستظهر بهما في تحقق الزوال كلام
الاصحاب الوارد في اكثر الاخبار انه يصليهما اذا زالت الشمس وفي صحيحة سعد بن سعد
المذكورة وركعتان بعد الزوال وهو الاقوى وفي الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه موسى

انه سئله عن ركعتي الزوال يوم الجمعة قبل الاذان او بعده قال قبل الاذان ثم ان ما ذكره
المصنف من ان الصحاح في توزيعها مختلفة قد عرفته مما ذكرنا من الصحاح وغيرها
وفي بعض الاخبار صلها عشرا قبل الجمعة وعشرا بعدها واما ما ذكره من ان بعض
الاخبار يدل على انها اكثر من عشرين فذلك البعض صحيحة سليمن بن خالد انه سئل
الص عم عن النافلة يوم الجمعة قال ست ركعات قبل الزوال وركعتان عند زوالها
وبعد الفريضة ثمان ويسقط في السفر لا نعلم فيها خلافا في سقوط
نافلة الظهرين والاخبار به مستفيضة منها الصحاح صحيحة ابن سنان عن الص عم
قال الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الا المغرب وصحيحة حذيفة بن
منصور عن الصادقين عم قالا الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الى
غير ذلك واما الوتيرة فالاكثر على سقوطها ونقل عن ابن ادريس الاجماع فيه
وقال الشيخ في النهاية يجوز فعلها وهو الظ من الصدوق في الفقيه وقال في اماليه
ايضا من دين الامامية الاقرار بانه لا يصلي في السفر من نوافل النهار شيئا ولا
يترك فيه من نوافل الليل شيئا ومن كلامه يظهر اتفاق الامامية واجماعهم على ذلك
ويظهر من الفقيه وغيره ان ذلك مذهب الفضل بن شاذان كما يظهر من علل الصدوق
ايضا ان ذلك مختار الصدوق والفضل وفي الذكرى ايضا قوى ما في النهاية كما
ستعرف مستند المشهور صحيحة ابن سنان وما وافقها من الاخبار ومستند الشيخ
وموافقيه بعد الاجماع الذي نقله الصدوق في الامالي حتى انه جعله من دين الامامية
وانه يجب الاقرار به مع تقدمه وقرب عهده بالائمة عم واطلاعه ما رواه
في الفقيه وفي العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عم انما صارت العشاء
مقصورة وليس تترك ركعتاها لانها زيادة في الخمسين تطوعا ليتم بها بدل كل ركعة
من الفريضة ركعتين من التطوع وفي المدارك وقواه في الذكرى لانه خاص معلل وما تقدم

خال

خال منهما الا ان ينعقد الاجماع على خلافه ثم قال وهو جيد لو صح السند لكن في الطريق
عبد الواحد بن عبدوس وعلي بن محمد القتيبي ولم يثبت توثيقهما فالتمسك بعموم
الاخبار المستفيضة اولى انتهى اقول هو ره ربما يحكم بحجية حديث من جهة ان الصدوق
ما رده في الفقيه لما ذكره في اوله فما ظنك اذا انضم اليه نقله في العلل ايضا على وجه
ظهر منه اعتماده عليه فانه ره يظهر منه فيه انه معتمد على ما ذكر في هذا العلل فان
الموضع الذي لا يصحح به او يتامل فيه يتعرض له البتة مع ان عبد الواحد وعلي بن محمد
مشيخان للاجازة كما لا يخفى على المطلع وذكر حالهما في الرجال وان العلامة وغيره
ايضا ربما يحكمون بصحة حديثه او كونه حجة مع ان شيخ الاجازة ايضا ذكرنا حاله
في الرجال فلاحظ مع ان الصدوق ره روى في العيون عن رجاء بن ابي الضحاك الذي
صاحب الرضا في المدينة الى خراسان والرواية معتمد عليها عنده كما لا يخفى بل العلة
عند الكل ايضا كذلك لاشتهارها ومقبوليتها ظاهرا ويظهر من مضمون تلك
الرواية امور واحكام صحيحة متقنة مضبوطة وفي ذلك ايضا شهادة واضحة
على اعتبارها وكونها حجة وفيها ايضا ومن جملتها ان الرضا عم كان يصلي
الوتيرة في سفره وذلك ويقصر الفريضة ويترك نوافل النهار ومما يؤيده بل يدل عليه
الفقه الرضوي فانها صريحة بعدم سقوط الوتيرة في السفر ومما يؤيد ايضا صحيحة
الحسن بن محبوب عن ابي يحيى الحناط انه سئل الص عم عن صلوة النافلة بالنهار
فقال يا بني لو صلحت النافلة بالنهار في السفر لتمت الفريضة حيث ما قيد السايل
بالنهار ومنه يظهر انه كان معتقدا ان الليلة لا يترك وكان سكر ويرى في النهارية
والمعصوم عم اقره على جوابه حيث ما قيد في الجواب بالنهار الا ان يقال ان قوله عم
لو صلحت اه تعليل وهو يقتضي العموم بالنسبة الى كل قصر والعشاء مقصورة فلو
صلحت نافلتها لتمت هي لكن هذا فرع معلومية كون نافلة العشاء خصوص الوتيرة

ولم يظهر ذلك ان لم نقل بظهور خلاف ذلك من جهة انها زيدت لتصير وتر النافلة
ضعف الفريضة اذ يظهر منه استواء نسبتها الى كل فريضة ان كانت نافلتها والا
فاستواء عدم نسبتها الى الكل الا ان لك القدر القليل وهو جبل النافلة ضعفا
وايضا رسول الله صلعم كان يتركها لانه كان يعلم انه يبقى الى الوتر ونحن نفعلها لئلا
نخلو عن الوتر وبالجملة يظهر ايضا انها عوض الوتر يفيدنا عليها من يخاف فوتها
والوتر لا يترك في السفر قطعا فكذا عوضها بل لما دل على كونها عوضها يجعل مقدمة
عليها في غاية الظهور في ان كل من يأتي بالوتر يأتي بهذه مقدمة ومن اول الليل مطلقا
وعلى اي حال فهذا امر يأخذ بلا دليل كما ان الاجماع الذي نقله في الامالي يأخذ بلا
دليل اخر وايضا يظهر مما ذكرنا وما ذكر من العلل ان هذه ليست داخلة في الرواتب
ومن جملتها والذي يظهر من الاخبار والفتاوى ان الساقط هو الراتبة مطلق هذا لا اتفاق
بين الصحاح وبين هذه الاخبار من جهة عدم دخولها في الرواتب حقيقة ومن جهة
عدم معلومية كونها نافلة العشاء الا بالظهور خلاف ذلك وعما في العلل في
اضافتها الى العشاء لا يدل لان ادنى الملابسة في الاضافة وهي انها يفعل بعد العشاء
والا فقد صرح عم بان الركعتين بعد الوتيرة ليستا من الخمسين وانما هي زيادة فيها
لكنا وكنا ولا شك في القصر ليس الا في الخمسين لا ما ليس منها كما هو صريح هذا الخبر
والظاهر من باقي الاخبار والفتاوى ومما يدل على ما ذكرناه صحيحة ابي بصير عن الصادق عم
قال الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الا المغرب فان بعدها
اربع ركعات لا تدعهن في سفر ولا حضر وليس عليك قضاء صلوة النهار وصل صلوة
الليل واقضه اذ غير خفي ان المراد من صلوة الليل هنا ما يقابل صلوة النهار وهو
عم قال ليس عليك قضاء صلوة النهار ولم يقل ليس عليك قضاء الوتيرة ايضا بل قال
صل صلوة الليل واقضها فظهر ان العشاء ايضا ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء

من جهة

من جهة انها لا نافلة لها بخصوصها ومع ذلك مطلوب الاتيان بما هو ليس بصلوة
النهار بل صلوة الليل ومما يدل لنا ايضا صحيحة ابن مسلم عن احدهما عم قال سئلته
عن الصلوة تطوعا في السفر قال لا تصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئا نهارا اذ لا
يخفى ان قوله عم نهارا قيد احترازي حيث لم يقل لتعريف الموضع الذي لا يصلى تطوعا
في السفر لان الراوي ما كان يعرف ولذا تقييد بالنهار وهو في مقام تعريف حكم تطوع
السفر السائل الجاهل وفي رواية احمد بن محمد بن عيسى عن ابن بها عن صفوان
بن يحيى انه سئل الرضا عم عن التطوع بالنهار وهو في السفر فقال لا ولكن تقضي صلوة
الليل بالنهار وهي روايات في سفر الحديث والتقريب كما مر ومما يدل على ان الوتيرة غير
داخلة في الخمسين صحيحة سليمان بن خالد عن الصادق عم قال الصلوة النافلة ثماني ركعات
حين تزول الى ان قال عم وركعتان بعد العشاء الاخرة تقرع مائة اية قائما او قاعدا
والقيام افضل ولا تعدهما من الخمسين الحديث ويدل على افضلية القيام منها ايضا
كما اخترناه وصحيحة اخرى عن الصادق عم سئل هل قبل العشاء الاخرة او بعدها شيء
قال لا غير اني اصلي بعدها ركعتين ولست احسبهما من صلوة الليل وبالجملة الاخبار
الدالة على عدم كون الوتيرة معدودة من الرواتب باليومية والليلية وداخلة فيها
كثيرة وصحاح فاي مانع من ان يكون الاخبار الدالة على كون الصلوة في السفر ركعتين
ليس قبلهما ولا بعدهما شيء من مثل هذه الصحاح الكثيرة الوافرة وما دل على ان الوتيرة
عوض الوتر يفعل في مقامها ايضا كثير معتبر صحيح على ما اظن فلاحظ فما يظهر
منه عدم سقوط الوتيرة ليس منحصرا في الاحاديث المعتبرة بل فيه صحيح بل صحاح ومما
ذكر ظهر التأمل في الاجماع الذي نقل عن ابن ادريس وغيره ايضا ممن وافقه سيما مع ما عرفت من جواز التسامح في ادلة السنن قوله مفتاح تستحب صلوة الاستسقاء
الى اخره الاستسقاء طلب السقي من الله تعالى عند الحاجة ويكون بالدعاء كما ورد في

الصحيفة السجادية وغيرها بلا تأمل في جواز الدعاء باي نحو كان عند الحاجة ويكون
بالصلوة ايضا اي الصلوة الموظفة له والا فالصلوة لطلب الحاجة بعدها الحصول
القريب لان تقضي الحاجة بعدها امر عليه والصلوة عبادة توقيفية لا بد من
ثبوتها من الشرع بحسب الكيفية والماهية وكونها الامر كذا اما المطلوبية بعنوان
الاستحباب مجمع عليها بين الاصحاب بل في المنتهى انه اجماع من اهل العلم سوى ابي
حنيفة فانه قال لا يكفي نهيا الصلوة بل الدعاء ويدل عليه بعد الاجماع فعل النبي صلعم وغيره
من الائمة مثل علي والرضا بل الحسنين ايضا على الظاهر ولعل غيرهم ايضا فعل
لكن الان ليس ببالي واما الاخبار ففي غاية الكثرة منها كالصحيح عن هشام الحكم
عن الصادق عم ان صلوة الاستسقاء مثل صلوة العيدين تقرء ويكبر فيها يخرج الامام
فيبرز الى مكان نظيف في سكينة ووقار وخشوع ويبرز معه الناس فيحمد الله و
يمجده ويثني عليه ويجتهد في الدعاء ويكثر من التسبيح والتكبير والتهليل ويصلي
مثل صلوة العيدين ركعتين في دعاء ومسئلة واجتهاد فاذا سلم الامام قلب
ثوبه وجعل الذي على المنكب الايمن على الايسر والذي على الايسر على الايمن فان
النبي صلعم صنع كذلك الى غير ذلك من الاخبار وما قال المصنف ره عند غور الانهار
وفتور الامطار موافق لما ذكره بعض الفقهاء وقال بعض اخر يصلي عند الجدب
وبعض اخر عند فتور الامطار وجفاف الابار وبعض اخر قال اذا اجدبت البلاد
وقلت الامطار وفي مصباح المتهجد اذا اجدبت البلاد وقلت الامطار وقحط
الزمان يستحب ان يلجئ الناس الى الله تعالى ويستسقوا الغيث وبعض اخر قال
الاستسقاء طلب السقيا من الله تعالى عند الحاجة اليها ورأينا بعض العلماء انه
كان يتأمل في جواز هذه الصلوة بمجرد الحاجة الى السقيا ويقول الشرط هو جفاف
الابار والانهار وفتور الامطار وربما كان الظاهر من اطلاقات الاخبار ان الاحتياج

الى السقيا

الى السقيا كاف نعم في مرفوعة محمد عن الصادق عم المروية في الكافي انه سئل عن تحويل النبي صلعم
ردائه اذا استسقى فقال علامة بينه وبين اصحابه يحول الجدب خصبا وفي الفقيه ان
الرسول صلعم كان اذا استسقى قال اللهم اسق عبادك وبهائمك وانشر رحمتك واحي
بلادك الميتة يردد ها مرات وفي قنوت هذه الصلوة كما في المصباح اللهم قد انصاح
جبالنا واغبرت ارضنا وهامت دوابنا وتحيرت في مراتعها وعجت عجيج الثكلى على
اولادها وامثال ذلك في الخطب ايضا بل واشد مثل دق عظمها وذهب لحمها
وذهب شحمها وانقطع درها بل واشد من هذا ايضا مثل اللهم خرجنا اليك
حين فاجئتنا المضائق الوعرة والجأتنا المحابس العسرة وعضتنا علائق الشين
ما بات علينا الواحق المين واعتكرت علينا حدابير السنين الى غير ذلك من امثال
ذلك مما ذكر من الشدائد فلعله بملاحظة هذه الامور وتتبع تضاعيفها يظهر
عدم كفاية مجرد الحاجة بل لا بد من تحقق الغور والفتور ومن ذلك يحصل الجدب
وربما يؤيده طريقة المسلمين في الاعصار والامصار من انهم بمجرد الحاجة لا يخرجون
الى البرية ولا يصلون هذه الصلوة جماعة ويمكن الفرق بين ايقاعها جماعة وفرادى
بان مجرد الحاجة تكون كافيا في الفرادى خاصة وعن العلامة في المنتهى ايضا
قال ويصلي هذه الصلوة جماعة وفرادى وهو قول اهل العلم قلت ولعل الاخبار
الدالة على انها مثل صلوة العيدين يدل على ذلك وسنذكرها فلاحظ وتأمل قوله و
خطبتاها كخطبتي العيدين بعد الصلوة على المشهور بل الاجماع اقول لم يتعرض لكيفيتها
وكيفيتها كيفية صلوة العيدين نعم في قنوتها يطلب المطر والرحمة كما هو المناسب
ويدل على اتحادهما في الكيفية كالصحيح المذكور وفي الكافي رواية ابن المغيرة قال يكبر
في صلوة الاستسقاء كما يكبر في العيدين في الاولى سبعا وفي الثانية خمسا ويصلي
قبل الخطبة ويجهر بالقراءة ويستسقي وهو قاعد وفي رواية طلحة بن زيد عن الصادق عم

عن ابيه ع ان رسول الله ص صلى الاستسقاء ركعتين وبدء بالصلوة قبل الخطبة
وكبر سبعا وخمسا وجهر بالقراءة وفي دعائم الاسلام روى عن الصادق ع انه قال لا يكون
الاستسقاء الا في براز من الارض يخرج الامام في سكينة ووقار وخشوع ومسئلة
ويخرج معه الناس فيستسقي لهم قال يعني الصادق ع وصلوة الاستسقاء كصلوة
العيدين يصلي الامام ركعتين يكبر فيهما كما يكبر في صلوة العيدين ثم يرقى المنبر
ويجلس جلسة خفيفة ثم قال يحول رداءه فيجعل ما على عاتقه الايمن على الايسر وما
على الايسر على الايمن كذلك فعل رسول الله ص وعلي وهي من السنة ثم يكبر الله
رافعا صوته الى ان قال ويخطب ويعظ الناس وفي المدارك بعد ذكر رواية هشام
المذكورة قال ويستفاد من هذه الرواية ان هذه الصلوة مثل صلوة العيد كيفية
ووقتا وخطبة انتهى ونقل في الذكرى ان وقتها وقت صلوة العيد ونقل عن ابن
ابي عقيل يكون الخروج في صدر النهار وعن ابي الصلاح انبساط الشمس وعن
ابن الجنيد بعد صلوة الفجر قال والشيخان لم يعينا وقتا الا انهما حكما بمساواتهما
لصلوة العيد وصرح الفاضلان بانه لا يتعين لها وقت بل العلامة ادعى الاجماع
في النهاية والتذكرة على عدم الوقت لها على ما نقل عنه ثم قال الاقرب عندي
ايقاعها بعد الزوال لان ما بعد العصر اشرف انتهى لا يخفى ان الاحوط مراعاة وقت
صلوة العيد فيها وكذا الحال في الخطبتين لما مر في صلوة العيدين مع ما ذكر هنا من
الاخبار ولا بد ان تكونا بعد الصلوة لما مر من الاخبار والاخبار المتضمنة لذكر الخطبة
وانها مؤخرة عن الصلوة وانها مثل العيدين ولذا يكون الخطبة المذكورة في هذه
الاخبار خطبتين كصلوة العيدين وان كان المذكور فيها ليس فيها الا لفظ الخطبة
وما في موثقة اسحق من كون الخطبة قبل الصلوة مر الكلام في العيدين انه من
بدع مبدع وانه تقية او توهم قال خالي ره ظاهر الاصحاب ان الخطبة هنا كالعيد

خطبتان

خطبتان وظاهر الاخبار الاكتفاء بخطبة واحدة وتنبه ذلك في الذكرى وان كان على
تبعا للمشهور حيث قال الظاهر ان الخطبة الواحدة غير كافية بل يخطب اثنين تسوية
بينها وبين صلوة العيد انتهى واعترض بان التسوية والتشبيه في الصلوة لا يستلزم
المساواة في الخطبة لانها خارجة انتهى لعلة ما ذكره انما يرد على القول بكون
العبادة اسما للاعم او عدم اشتراط الخطبة للصلوة ومع ذلك ان الظاهر ان
السؤال في مثل صحيحة هشام ليس عن نفس ماهية الصلوة فحسب بل عنها وعن المتعلقات
ولذا تعرض المعصوم في الجواب لكثير من المتعلقات الخارجة عنها قطعا بل الخطبة
ارتباطها بالصلوة ازيد من المذكورات بمراتب شتى بل الذكرى ذكر في الجواب غير مرة
في العيدين غير الخروج الى الصحراء في سكينة ووقار ولعله ذكر لذكر ما بعده من
قوله وخشوع ومسئلة واجتهاد في السؤال ومما ذكرنا فهم الاصحاب ومنهم
المصرح بالتسوية بالنسبة الى المتعلقات الخارجة بحيث لم يبق لهم تامل ولا تزلزل
فلاحظ كلماتهم فانهم مثل الشهيد والمص يقولون على ما نقول المعصوم ع كيف
يتعرض لذكر الامور التي ليست مثل الخطبة في الارتباط ويتجاهل بمهية صلوة الاستسقاء
ولا يذكر الخطبة مع انهم ع في الجمعة والعيدين قد اكثروا من اطلاق لفظ الخطبة
على الخطبتين بحيث ظهر كون هذا اللفظ علما للخطبتين اذ تعارف التعبير عنهما
باللفظ المفرد تعارفا شائعا ولذا لم يتامل احد من الفقهاء في كون المعتبر هو الخطبتين
لا الخطبة الواحدة واتفقت كلماتهم على ذلك من غير تامل من احد مع ان استقراء
اتحاد اجزائهما واتحاد متعلقهما ايضا يؤيد ويشير الى الفهم المذكور مع ان جميع
ما ذكر اجماعي سوى حكاية الوقت وكون الخطبتين في حال الجماعة لا يبين كان
احتياطا واما استحبابهما فاجماعي منقول في التذكرة ولا يبعد هذا اولى جواز
الاكتفاء بالصلوة من دون قراءة الخطبة لان المتعارف انهم يعبرون الواجب

الشرطي للمستحب بالمستحب مثلا يقولون الوضوء مستحب لصلوة النافلة وامثال
ذلك مع ان غاية ما ذكره في التذكرة خبر واحد فلا يمنع من الاحتياط عن مقتضى
الاخبار الاحاد سيما مع تعددها فتامل ومما ذكر يظهر كونها مثل العيدين
جهرية ويخرج فيهما الى الصحراء الا في مكة ففي المسجد الحرام ويدل على ذلك رواية
ابي البختري عن الصادق ع عن ابيه عن علي ع قال مضت السنة انه لا يستسقى
الا بالبراري حيث ينظر الناس الى السماء ولا يستسقى في المساجد الا بمكة وفي المنتهى
ان ذلك اجماعي والحق ابن الجنيد به مسجد النبي ص ومر الكلام منه في العيدين و
ابن ابي عقيل والمفيد وجماعة لم يستثنوا المسجد الحرام ايضا والمشهور هو الاظهر و
ظهر منها ايضا استحباب الخروج على السكينة والوقار والخشوع والمسئلة بما حكى
عن الرضا ع في الخروج الى العيدين مضافا الى ما ورد في الاخبار في العيدين وههنا
مضافا الى ظهور مطلوبية امثال ذلك في المقام ثم اعلم ان جميع ما ذكر من خواص
فعلها جماعة سوى حكاية الوقت والجهر مع احتمال كون الاخير ايضا من خواصه
وبالجملة التسوية التي ذكرها المص عرفت وجهها ويؤيدها الاستقراء ومعلوم
ان مقتضاها الاستواء في جميع ما اعتبر فيها الا ان يظهر الخصوصية ومن جملة
ما يتساويان كراهة الكلام والامام يخطب في قرب الاسناد ورد رواية باسناده
عن علي ع انه يكره الكلام يوم الجمعة والامام يخطب وفي الفطر والاضحى والاستسقاء
قوله ويستحب فيه الغسل انه لم يجد من حكم باستحباب الغسل غيره هنا ولعلهم اكتفوا بحكاية التسوية واما صيام الناس ثلثة ايام فاستحبابه مقطوع به
في كلام الاصحاب الا ان كونها شرطا لهذه الصلوة ظاهر بعضهم وعدم الاشتراط ظاهر
بعضهم دليل الاول توقيفية العبادة بان الواقع بهذه الصيام معلوم كونها
الموظفة شرعا بخلاف الحالي ولصحيحة عثمان بن عيسى وهو ممن اجمعت العصابة

من حماد

من حماد السراج قال ارسلني محمد بن خالد الى الصادق ع ان اقول له ان الناس قد اكثروا
علي في الاستسقاء فما رايك في الخروج غدا فقلت ذلك للصادق ع فقال لي قل له ليس
الاستسقاء هكذا فقل له يخرج فيخطب الناس ويامرهم بالصيام اليوم وغدا ويخرج بهم
اليوم الثالث وهم صيام الحديث وهذه الرواية مستند الاصحاب في استحباب الصيام
ثلثة ايام وهي ظاهرة في الاشتراط لقوله ع ليس الاستسقاء هكذا الى اخره ومستند
الثاني خلو اكثر الاخبار الواردة الظاهرة في مقام الحاجة وحكاية التسوية بينها
وبين صلوة العيدين ولعله اقوى لان الاول احوط واما كون اليوم الثالث هو
الاثنين فلما ورد في رواية محمد بن خالد المشهورة حيث قال الراوي للصادق ع متى
يخرج جعلت فداك قال يوم الاثنين لكن ربما وقع التامل من بعض من جهة السند
وكون محمد بن خالد القسري من اتباع بني امية وحكامهم وهو كانوا يعظمون الاثنين
ويطلبون بركته مع انه لا شك في ان هذا الارشاد من الصادق ع كان يشتهر الى ان
يصل الى السلطان وسائر بني امية كما انه اشتهر بين اهل المدينة وكانوا يقولون
هذا من تعليم جعفر ع وان كان محمد بن خالد كان له ميل ومحبة بل الظاهر كونه من
الشيعة ولذلك كان يراجع في مثل المقام ايضا الى الصادق ع على وجه يشير الى
تشيعه وايضا ربما كان الامر بالخروج يوم الاثنين من جهة صلاح اهل المدينة
الى محمد بن خالد يوم الجمعة وبعثه الى الصادق ع ولذلك قال ع قل له يخرج ويامر
الناس بصيام ثلثة ايام فاتفق الوقوع في الاثنين من جهة تشديد اهل المدينة
وعدم رضاهم بالتاخير والا لما كان له مدخلية في هذه الصلوة لكن في العيون
بسنده عن العسكري عن ابائه عن الرضا ع في حديث طويل ان المطر احتبس فقال له المأمون
لو دعوت الله عز وجل فقال له الرضا ع نعم فقال ومتى تفعل ذلك وكان يوم الجمعة
فقال يوم الاثنين فان رسول الله ص اتاني البارحة في منامي ومعه امير المؤمنين ع

فقال يا بني انظر يوم الاثنين ثم ابرز الى الصحراء واستسق فان الله عز وجل يسقيهم الحديث
وبالجملة التخيير بين كون الثالث الاثنين او الجمعة اما الاثنين فلهذا النص واما الجمعة
فللاخبار الكثيرة التي تبلغ التواتر معنا فوردت الدالة على بركته وفضيلته وكونه محل
استجابة الدعوات ونيل الحاجات ومقربا الى الله تعالى وعدم ثبوت مانع
من ذلك من هذا النص سيما مع احتمال كونه اتفاقيا من جهة ضيق الوقت او
اولوية المسارعة مهما امكن حتى ان ابا الصلاح لم يذكر سوى الجمعة والمفيد وابن
ابي عقيل وابن الجنيد وسلار لم يعينوا يوما للاستحباب ايضا لكن الاحوط الحكم
التعدى عن اليومين بل عن الاثنين واما كون الخروج الى الصحراء وكذا كونهم
حفاتا على سكينة ووقار تذللا وخضوعا الى غير ذلك فقدم واما استحباب
اخراج الشيوخ والاطفال والبهائم معهم فلما ذكره المص من انهم اقرب الى استجلاب
الرحمة والشفقة لقول النبي صلعم لولا الاطفال رضع وشيوخ ركع وبهائم رتع لصب
عليكم البلاء صبا الى غير ذلك من امثال ما ورد عنه صلعم وعن باقى الائمة ويعضده
الاعتبار ايضا ولذا قوم يونس عم ارتكبوا امثال ذلك لجلب الرحمة وفرقوا بين الاطفال
وامهاتهم لما ذكر لما ورد من انه تعالى عند القلوب المنكسرة ولما ورد في البكاء من
خوف الله ورقة القلب وهيجانه واما ان الامام يقلب رداءه اذا صعد بالنحو الذي
ذكره فلما عرفت من الاخبار الدالة على ان النبي صلعم فعله تفالا تاسى وللتفاؤل ولما
رواه في العلل في الصحيح عن ابن ابي عمير عمن ذكره عن الص عم قال سألته لاي
علة حول رسول الله صلعم في صلوة الاستسقاء رداءه الذي على يمينه على يساره والذي
على يساره على يمينه اراد بذلك تحول الجدب خصبا والعلة المنصوص حجة واما وقت
التحويل فالاكثر انه بعد الصلوة قبل الاذكار والخطبة كما هو مقتضى رواية محمد
بن خالد حيث قال عم صلى بالناس ركعتين بغير اذان ولا اقامة ثم يصعد المنبر

يقلب

فيقلب رداءه فيجعل الذي على يمينه على يساره والذي على يساره على يمينه الحديث وقد
عرفت انه وافقها كالصحيحة التي ذكرناها وما نقلناها عن الدعائم وفي الفقه الرضوي
ايضا انه عم قال صلوة الاستسقاء ركعتان بلا اذان ولا اقامة يخرج الامام يبرز
الى ما تحت السماء ويخرج المنبر والمؤذن امامه فيصلي بالناس ركعتين ثم يسلم ويصعد
المنبر فيقلب رداءه الذي على يمينه على يساره والذي على يساره على يمينه مرة واحدة ثم
يحول وجهه الى القبلة فيكبر مائة تكبيرة يرفع بها صوته ثم يلتفت عن يمينه ويساره الى الناس
فيهلل مائة رافعا صوته ثم يرفع يديه الى السماء فيدعو الحديث ونقل عن بعض الاصحاب
انه يحول بعد الفراغ من الخطبة وعن المفيد وسلار وابن البراج انه يحول رداءه ثلث مرات
قيل لعلها بعد الفراغ من الصلوة وبعد الصعود على المنبر وبعد الخطبة وفي الفقه الرضوي
صرح بكونه مرة وباقى الاخبار ظاهر فيها ولعل البناء على المرتين والثلث من العلة المنصوصة
والتفاؤل وغيرها ان اقتضاء حسن التكرار فلا خصوصية بالمرتين او الثلث وهل
يستحب للمأمومين هذا التحويل قيل نعم وقيل لا وهو الظ من الاخبار نعم في موثقة
ابن بكير عن الص عم انه سمعه يقول في الاستسقاء يصلي ركعتين ويقلب رداءه الذي
على يمينه فيجعله على يساره والذي على يساره على يمينه ويدعو الله فيستسقى
لكن لا يبعد ان يكون الظ منها الامام على وفق ساير الاخبار ثم لا يخفى ان
المستفاد من الاخبار ان التحويل المطلوب هو ان يجعل ما على اليمين على اليسار
وما على اليسار على اليمين كما هو افتى به الفقهاء ايضا قال في الذكرى ولا يشترط جعل
الظاهر باطنا وبالعكس والاعلى اسفل وبالعكس ولو فعل ذلك فلا باس والشهيد
الثاني افتى بجيبها ايضا في شرح اللمعة والروض ولا يظهر لنا وجهه وهل يكفي
المسمى ام يترك محولا الى ان ينزع الاظهر الثاني لظاهر الاخبار وللاستصحاب
واما من انه بعد تحويل الرداء يستقبل القبلة فيكبر الله مائة مرة فيدل عليه رواية

مولى محمد بن خالد عن الص عم اذ فيها انه بعد تقليب الرداء ثم يستقبل القبلة فيكبر الله
مائة تكبيرة رافعا بها صوته ثم يستقبل الناس فيحمد الله مائة تحميدة ثم يرفع يديه
فيدعو ثم يدعون فاني لارجو ان لا يخيبوا الحديث ويؤيده الفقه الرضوي كما عرفت لكن
بعض الفقهاء نقل هذه الاذكار بترتيب اخر ولم يظهر وجهه لي فان المفيد قال يكبر
الى القبلة ويسبح الى اليمين ويحمد الى اليسار ويستغفر مستقبلا للناس والصدوق
جعل التحميد الى اليسار والتهليل مستقبل الناس واما ما ذكره من قوله وان
يكرروا فاجماعي عند علمائنا مضافا الى ان بقاء سببية هذه الصلوة يقتضي بقائها
والاخبار مطلقة مع انه لا تامل في انه تعالى يحب الحاح الملحين ويصير سببا للاجابة
ودفع الشدة ثم اعلم ان من جملة المستحبات والاداب انه لا اذان فيها ولا اقامة بل يقول
المؤذن الصلوة ثلثا على نهج ما مر في صلوة العيد لحكاية التسوية مضافا الى ما ذكر
من الاخبار قال في الذكرى اذ فيها ان يقول الصلوة ثلثا وقال بعض العامة يقول
الصلوة ولا مانع منه انتهى وفيه تامل ومن جملة المستحبات في العيدين كان عدم نقل
المنبر واما المقام فمقتضى التسوية ذلك الا انه عن الفقه الرضوي نقل المنبر بل ورد
في رواية مولى محمد بن خالد ايضا قال في الذكرى قال السيد وابن الجنيد وابن ابي
عقيل ينقل المنبر فيحمل بين يدي الامام الى الصحراء وقد رواه مولى محمد بن خالد
عن الص عم وقال ابن ادريس الاظهر في الرواية انه لا ينقل بل يكون كمنبر العيد معمولا
من طين ولعل الاول اولى لما روى ان النبي صلعم اخرج المنبر في الاستسقاء ولم يخرجه
في العيد قال ويستحب ان يخرج المأذنون بين يدي الامام في ايديهم العنزة ومن جملة
المستحبات ان الفقهاء ذكروا ان المسلمين لا يخرجوا معهم الكافر لانه بعيد عن الرحمة
وربما يبعد عنها عكس الشيوخ والاطفال وفي المنتهى جوز الاخراج لما روي ان فرعون
دعا به عند ما غار ماء النيل فاصبح يتدفق وقال ان الكفار يطلبون ارزاقهم من

الله

الله وقد ضمنها لهم في الدنيا ولعل الاول لا يخرج عن اولوية ومن جملة المستحبات بل الشروط
كون الخطبة على قيام كما هو المتعارف المتعارف في الخطبة ويقتضي ذلك حكاية التسوية
ايضا لما في بعض الاخبار في المقام انه يجلس ويستحب محمول على غير الخطبة من
الدعاء والتضرع اليه تعالى ومن جملة المستحبات بل الواجبات التوبة عن الذنوب
ورد المظالم والاستحلال ممن ظلم وله حق ومن جملة المستحبات اختيار القنوتات
المأثورة والدعوات المروية وان يدعو اهل الصلاح وهل الجدب لكونهم في محل رحمة
الواسعة فيقبل شفاعتهم عند الكريم ومن جملة الاداب ان يكونوا في حال الصلوة و
الدعاء وبعدهما يظنون الاستجابة ويعتقدون ذلك ويحسنون ظنونهم بربهم ثم ان
المستسقين لو سقوا في اثناء الصلوة اتموها على حسب المقدور ولو مخففة بل ولو
كانت في حال المشي على الاحوط ولو كثر الغيث وخيف منه ضرر استحب الدعاء لازالته
ويكره نسبة المطر الى الانواء كما ورد عنهم عم ويحرم اعتقاده والنوء سقوط كوكب في
المغرب وطلوع رقيبه في المشرق لانه اذا سقط الساقط بالمغرب ناء اي نهض الناهض
في المشرق وروي في قرب الاسناد عن الص عم ان الرسول صلعم قال لا تشيروا الى المطر
ولا الى الهلال فان الله يكره ذلك قيل المراد الاشارة على وجه التعجب بان يقول
مثلا ما احسن هذا المطر وما اشبه ذلك حال الدعاء قوله قيل تستحب في شهر رمضان
الخ المشهور استحبابها بل لا يكاد يوجد منكر اذ نسب الخلاف الى الصدوق وكلامه
في الفقيه ظاهر في تجويز البناء على الاستحباب ايضا وقال في الامالي من دين الامامية
الاقرار بان الصلوة في شهر رمضان كالصلوة في غيره ومن المشهور عن احتياج
بن يد فليصل كل ليلة عشرين ركعة ثمان ركعات بعد المغرب واثنتي عشرة ركعة
بعد العشاء الى ان تمضي عشرون ليلة من شهر رمضان ثم يصلي كل ليلة ثلثين ركعة
ثمان منها بين المغرب والعشاء واثنتين وعشرين ركعة بعد العشاء ويقرء في كل ركعة

منها الحمد وما تيسر له من القران الا في ليلة احدى وعشرين وثلث وعشرين فانه يستحب احياؤهما وان يصلي الانسان في كل واحدة منهما مائة ركعة يقرء في كل ركعة الحمد مرة وقل هو الله احد عشر مرات ومن احييها بغير الليلتين بمذاكرة العلم فهو افضل انتهى واما الاخبار الواردة فكادت تبلغ حد التواتر بل التواتر فلا يضر ضعف السند فكيف يضر عدم ضعف مضافا الى الانجبار بالشهرة بل اتفاق الكل اذ عرفت ان الصدوق ايضا الامضا يقربه فلا يضر الصحاح الدالة على ان الصلوة الا هذا السند فلا يكون حجة وان لم يكن لها معارض وتاويلها متعين والا يطرح والله يعلم ومنها من الصلوة الموكدة اه اعلم ان كل الائمة وفاطمة نفل وذكر صلوة سيما الرسول وامير المؤمنين وفاطمة ولم يتعرض لها المصنف قبل صلوة جعفر وبعض الفقهاء تعرض لصلوة جعفر اولا لغاية اشتهارها بين الخاصة والعامة بل بلغ التواتر والائمة بانفسهم كانوا يصلونها وتسمى صلوة التسبيح وصلوة الحبوة ايضا وبعض العامة ينسبها الى العباس وهي جهلا وتجاهلا فان جعفرا لما رجع من الحبشة استبشر به الرسول سرورا عظيما فقال الا امنحك الا احبوك فظن الناس انه يعطيه ذهبا او فضة فقال جعفر بلى فداك ابي وامي فعلمه رسول الله صم هذه الصلوة وقال له ما ذكره المص من الثواب وهو المغفرة لجميع ذنوبه ان كل يوم او يومين او كل جمعة او كل شهر او كل سنة وفي بعض الاخبار وان لم تستطع ففي عمرك مرة وهي اربع ركعات كل ركعتين بتشهد وتسليم بعد تكبيرة الاحرام والحمد وسورة من سور القران اي سورة تكون والركوع والسجود على نحو سائر الصلوات الا انه يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر خمس عشرة مرة في حال القيام وعشر مرات في الركوع وعشرا بعد رفع الراس من الركوع وعشرا في السجدة الاولى وعشرا بعد رفع الراس منها وعشرا في السجدة الثانية وعشرا بعد رفع الراس منها يكون المجموع في ركعة خمسا وسبعين فيصير المجموع ثلثمائة تسبيحة الف ومائة ذكروا الكلام فيها في مواضع الاول المشهور بين

الاصحاب

الاصحاب انها بتسليمتين كما ذكرنا بل الظ انه اجماعي وان نسب الى الصدوق في مقنعه انها بتسليمة واحدة قال خالي لا دلالة في عبارة المقنع على ذكر الا من حيث انه لم يذكر التسليم ولعله احاله على الظهور كالتشهد والقنوت وغيرهما الثاني المشهور ان التسبيح في حال القيام انما هو بعد الفراغ من القراءة وقبل الركوع ذهب الشيخان وابن الجنيد وابن ابي عقيل وابن ادريس وجمهور المتاخرين وفي الفقيه بعد ايراده رواية ابي حمزة الدالة على كون التسبيح قبل القراءة بعد تكبيرة الافتتاح قال وقد روي ان التسبيح في صلوة جعفر بعد القراءة فباي الحديثين اخذ المصلي فهو مصيب والمشهور اقوى وعليه العمل الثالث في الركعة التي يقرء القنوت بجعل التسبيحات قبل القنوت الرابع التسبيحات على ما هو المعروف من التسبيحات الاربع كما ذكرنا وهو المستفاد من الاخبار سوى رواية ابي حمزة المذكورة والصدوق خير بينهما ايضا والمشهور اقوى وعليه العمل الخامس الثواب المذكور في عبارة وفي عبارة المصنف غيره يعطيه الله تعالى لكل من يصلي هذه الصلوة من الشيعة كما هو صريح الاخبار وليس مختصا بجعفر سئل اسحق بن عمار عن الصادق عم من صلى صلوة جعفر هل يكتب له من الاجر مثل ما قال رسول الله صم لجعفر قال اي والله السادس في السورة التي يقرء بعد الحمد يجوز كونهما من اي سور القران كما ورد في بعض الاخبار الواردة عن الكاظم عم وفي الفقه الرضوي عم ان شئت كلها بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وفي بعض الاخبار سئل الراوي عن المعصوم فقال اعترض من القران يعني اختر من القران اي سورة يكون فقال عم الا اقرء فيها اذا زلزلت واذا جاء نصر الله وانا انزلناه وقل هو الله احد وفي المدارك ان هذا الخبر المذكور صحيح وفي بعض الاخبار في الاولى اذا زلزلت وفي الثانية والعاديات وفي الثالثة اذا جاء نصر الله وفي الرابعة قل هو الله احد والى العمل به ذهب الاكثر ومنهم الشيخ والسيد

ابن الجنيد وابو البراج وابو الصلاح وسلار والمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم ومنهم الصدوق في الفقيه الا انه قال بعد ذلك وان شئت صليت كلها بالحمد وقل هو الله احد ونقل عن علي بن بابويه انه يقرء في الاولى والعاديات وفي الثانية اذا زلزلت وفي الثالثة اذا جاء نصر الله وفي الرابعة قل هو الله احد وهذا النحو ذكر في الفقه الرضوي ومن الصدوق في المقنع انه يقرء التوحيد في الجميع وعن ابن ابي عقيل انه في الاولى الزلزلة وفي الثانية النصر وفي الثالثة العاديات وفي الرابعة التوحيد وقال في الذكرى وروي القراءة بالزلزلة والنصر والقدر والتوحيد انتهى وقد عرفت ان الذي ذكرنا عن المدارك انه صحيح هو هذا الذي ذكرها في الذكرى والعمل بالكل حسن الا انه لو اختار المشهور يكون اولى واحوط البتة وان كان في سند رواياتهم ضعف لانجبارها بالشهرة التي كادت تكون اجماعا وبذكرها في الكافي وباختيار صاحب الكافي السابع المشهور ان العشر بعد السجدة الثانية قبل القيام كما هو مقتضى الاخبار بل بعضها صريح بذلك بل في الفقه الرضوي صرح بذلك وكذا في صحيحة بسطام كما رواه المعتبر وعن ابن ابي عقيل ثم يرفع راسه من السجود ينهض قائما ويقولها عشرا ثم يقرء والعمل على المشهور البتة بل هو الصحيح الثامن هل يكفي بالتسبيحات المذكورة عن ذكر الركوع والسجود ام لا بد من ذكرها على الاحوط بل الاظهر انه لا بد من ذكرها وان هذه التسبيحات تذكر بعد الفراغ عن ذكرها الظاهر قولهم عم فاذا ركعت قلت عشرا واذا سجدت قلت عشرا وللاستصحاب في مقام التداخل لان بين المداخلة وغيرها بالاجماع والاخبار لانها لو كانت يكفي عنها لما نوا يقولون وتقول عوض تسبيح الركوع كذا وعوض تسبيح السجود كذا فلا يكفي عن استحباب سمع الله لمن حمده بعد الرفع عن الركوع والتكبير للهوي الى الركوع والسجود وللرفع عن السجود وعن الاستغفار بين السجدتين وكفاية تلك التسبيحات عن جميع الامور المذكورة بعيدة كما لا يخفى على المتامل والمنافي بالنسبة اليها والى الامور

المذكورة

المذكورة وبالنسبة اليها والى ذكر الركوع والسجود فيؤيد عدم سقوط ذكر الركوع والسجود وهذه التسبيحات لا يسقط التشهد في الركعة الثانية كما لا يسقط التسليم بالاجماع والاخبار وهذا من مؤيدات عدم سقوط ذكر الركوع والسجود فتامل جدا وهذه التسبيحات قبل الشروع في التشهد بعد رفع الراس عن السجود كما هو ظاهر من الاخبار بل وقع التصريح بذلك في بعض الاخبار التاسع ورد في بعض الاخبار المعتبرة ان من كان مستعجلا يصلي صلوة جعفر مجردة من التسبيحات ثم يقضي التسبيحات وهو ذاهب في حوائجه وفي خبر آخر معتبر ايضا انه يصلي اياها مجردة ثم يقضي التسبيح والفقهاء افتوا بها وهذا مما ينادي بعدم سقوط ذكر الركوع والسجود ولا غيرهما في هذه الصلوة كما لا يخفى على الفطن العاشر لو صلى منها ركعتين ثم عرض عارض يبني بعد ان الذي عارضه بالركعتين الاخيرتين ويأتي بهما بعد زوال العارض بل افضل احتياطا لما كان العمل من الاربع لا يفعل من غير عذر احتياطا لما ورد في بعض الاخبار عنهم عم حين ما سئلوهم عن جواز الفصل والبناء ان قطعه ذلك امر لا بد منه فليقطع ثم ليرجع فليبني ان شاء الله الحادي عشر لا وقت لهذه الصلوة على سبيل الوجوب بل يصلي في اي ساعة يكون من الليل والنهار ما لم يتضيق وقت واجب بل ما لم يكن وقت فضيلة من الفرائض اليومية على الاحوط واذا كان الوقت الموسع لفريضة اخرى فالاولى بل الاحوط تقديم الفريضة بل تقديم الواجب الاخر ايضا الا في صورة يكون تاخير الفريضة والواجب اولى وبالجملة الاوقات بالنسبة الى هذه الصلوة على السوية في صورة عدم تحقق مانع خارجي وورد في الاحتجاج ان افضل اوقات هذه الصلوة صدر النهار يوم الجمعة وورد عن الكاظم عم صلها عند ارتفاع النهار يوم الجمعة والظاهر كون البناء عند الفقهاء على ذلك الثاني عشر في الاحتجاج عن الحميري عن الصاحب عم انه اذا سهى المصلي في التسبيح في قيام او قعود او ركوع او سجود وذكره في حالة اخرى قد صار فيها من هذه الصلوة

فتنوي ما ذكره في الحالة التي ذكرناها وفي الفقه الرضوي ايضا ان نسيت التسبيح في ركوعك
او سجودك او قيامك فاقض حيث ذكرت على اي حالة تكون ولا باس بالعمل بذلك لاعتبار
الكتابين سيما في مثل المقام الثالث عشر قال في الذكرى ويصلي صلوة جعفر سفرا و
حضرا ويجوز في المحمل مسافرا وفي المنتهى قال روى الشيخ في الصحيح عن علي بن سليمان
قال كتبت الى الرجل ع ما تقول في صلوة التسبيح في المحمل فكتب ان كنت مسافرا فصل
فلك لا تامل في جواز فعلها سفرا ايضا والظاهر جواز فعلها على طريقة ساير النوافل
لكن الاولى والاحوط العمل بهذه الصحيحة وقد يظهر من الفاضلين الرابع عشر ورد دعاء
بعد السجدة الاخيرة من هذه الصلوة مذكورة في كتب الاخبار والادعية ودعاء
اخر ابسط منه واذكار ودعوات لما بعدها ومن اراد المعرفة فعليه بالمصباح وغيره
من كتب الادعية ومما ذكره المص من الصحيح الدال على جواز جعلها من النوافل والقضاء
فهو صحيح ذريح عن الصادق ع قال ان شئت صل صلوة التسبيح بالليل وان شئت
بالنهار وان شئت في السفر وان شئت جعلتها من نوافلك وان شئت جعلتها من
قضاء صلوة وفي رواية ابي بصير عن الصادق ع ان شئت حسبتها من نوافل الليل
وان شئت حسبتها من نوافل النهار تحسب لك من نوافلك وتحسب لك من صلوة
جعفر وورد في غيرهما من الروايات ايضا وافتى بذلك الفقهاء مثل العلامة و
الشهيد وغيرهما من المتاخرين مضافا الى من تاخر من القدماء بل جعلها الشهيدان
جعلها من الفرائض ايضا بناء على انه ليس فيها ما ينافي ويخل بهيئة الصلوة الفريضة
ويؤيده اطلاق لفظ قضاء صلوة من دون تقييد بالنافلة ويمكن ان يستدل له
بما صححه ابن بسطام على النحو الذي رواها المفيد اذ في اخرها هكذا فقال ادا بالليل
اصليها ام بالنهار فقال ولكن تصليها من صلواتك التي كنت تصلي قبل ذلك وظاهر
غير الشهيدين عدم جعلها من الفرائض وهو الظاهر من الاخبار حيث قيد فيها

بالنوافل

بالنوافل وظاهر ان هذا القيد احترازي مع انه لو كان الفريضة ايضا تصح هكذا لكانت
اولى بالذكر لان كل احد يصلي الفريضة بخلاف النافلة ولان النافلة ربما يتسامح فيها ما
لا يتسامح في الفريضة فالتقييد بالنافلة يشير الى ان هذا ايضا من ذلك مع ان العبادة
التوقيفية لا بد ان يكون هيئتها منصوصة او اجماعية وايضا لو كان يجوز ذلك لشاع
وذاع بمقتضى العادة والدواعي الا ان يصير الامر بالعكس بحسب الفعل والفتوى بل
الى زمان الشهيدين ولذا قيد واقول ع قضاء صلوة بكونه قضاء النافلة بقرينة
السياق وانه لو جاز الاطلاق في القضاء لناسب الاطلاق بالنسبة الى الاداء ايضا فلا
حاجة الى التكلف والعناية في تطويل القيد وتكرير ما نقول بالنافلة والقول
بالقضاء خاصة اذ كلما ازداد القيد ازداد الاخراج قوة فكان اللازم عدم القيد
لانه توهم خلاف المقصود بل يبعد عليه فكيف الحال اذا زاد القيد وبالجملة الاحوط
الاجتناب نعم في صورة الاستعجال لا باس بارتكاب الاذكار نظرا الى حج عن الصلوة
بقصد الترديد بان صح كون ما فعله صلوة جعفر ايضا فيكون تسبيح صلوة جعفر
والا فذكر الله حسن على كل حال قوله ونستحب الصلوة يوم الغدير وهو
يوم الثامن عشر من ذي الحجة قبل الزوال بنصف ساعة وهذه ركعتان يقرء في
كل واحد منهما الحمد مرة وقل هو الله احد عشرا واية الكرسي عشرا وانا انزلناه عشرا
روى ذلك محمد بن موسى الهمداني عن علي بن حسان الواسطي عن علي بن الحسين
العبدي عن الصادق ع وفيها انها تعدل عند الله مائة الف حجة ومائة الف عمرة
وما سال الله عز وجل حاجة من حوائج الدنيا والاخرة الا قضيت له كائنة ما كانت
وان فاتتك الركعتان قضيتها واما ما ذكره من ساير الصلوات فهي في كتب الادعية
والاخبار لم نجد لذكرها هنا كثير فايدة لان محل ذكرها كتب الادعية لا كتب
الفقهية سيما الاستدلالية منها لان الفقهاء يتوجهون الى بعض منها المخصوصة

الظاهرة منها صلوة الغفيلة ومر الكلام فيها ومنها صلوة رسول الله ص في مصباح المتهجد
وجمال الاسبوع انه سئل الرضا ع عن صلوة جعفر فقال اين انت عن صلوة رسول
الله ص فعسى رسول الله ص لم يصل صلوة جعفر ولعل جعفرا لم يصل صلوة رسول الله ص
قط فقلت علمنيها قال تصلي ركعتين تقرء في كل ركعة فاتحة الكتاب وانا انزلناه
خمس عشرة مرة ثم تركع فتقراها خمس عشرة مرة وخمس عشرة مرة اذا استويت قائما
وخمس عشرة مرة اذا سجدت وخمس عشرة مرة اذا رفعت راسك من السجود وخمس
عشرة مرة في السجدة الثانية وخمس عشرة قبل ان تنهض الى الركعة الاخرى ثم تقوم
الى الثانية فتفعل كما فعلت في الاولى ثم تنصرف وليس بينك وبين الله ذنب الا وقد
غفر لك ويعطى جميع ما سالت والدعاء بعدها لا اله الا الله الى اخر الدعاء
وذكرها الشيخ في سياق اعمال يوم الجمعة ولا يظهر من الرواية المذكورة اختصاصها
به ومنها صلوة امير المؤمنين ع وهي اربع ركعات بتشهدين وتسليمين يقرء في
كل ركعة الحمد مرة وقل هو الله احد خمسين مرة رواها الصدوق ره في الصحيح في
الفقيه وفي المجالس ايضا وفي ثواب الاعمال ايضا والكل مضمون واحد وفيها انه
لم ينفتل بينه وبين الله ذنب الا وقد غفر له ثم روى في الفقيه عن العياشي ره هذه
الصلوة تنسب الى الص ع ان هذه الصلوة صلوة فاطمة وصلوة الاوابين ونقل عنه
شيخه ابن الوليد انه روى هذه الصلوة وثوابها وكان يقول لا اعرفها بصلوة
فاطمة ع واما اهل الكوفة فانهم يعرفونها بصلوة فاطمة انتهى وفي المصباح روى
هذه الصلوة صلوة امير المؤمنين ع وان من صليها خرج من ذنوبه كيوم ولدته
امه وقضيت حوائجه وذكر دعاء لما بعد الفراغ منها ثم ذكر دعاء اخر ثم ذكر صلوة
اخرى لامير المؤمنين يصلي يوم الجمعة مع دعاء واداب من اراد ما ذكر فليلاحظ
المصباح ومنها صلوة فاطمة وهي ركعتان يقرء في الاولى الحمد مرة والقدر مائة مرة

وفي

وفي الثانية الحمد مرة والتوحيد مائة مرة والتسبيح ذكرها في المصباح وقال اذا سلمت سبحت
تسبيح الزهراء ثم نقل دعاء يقرء بعدها وفي جمال الاسبوع نقلها بسنده الى المفضل
بن عمر عن الصادق ع وذكر بعد هذه الصلوة تسبيح الزهراء كالشيخ وقال يكشف عن
ركبتيك وذراعيك على المصلى وتدعو بهذا الدعاء وتسئل حاجتك وذكر الدعا
ونقل لها صلوة اخرى ايضا وهي ايضا ركعتان يقرء في كل منهما بعد الحمد قل هو الله
خمسين مرة ثم تضع يديك وتقول اللهم اني الى اخر الدعاء والدعاء مذكور في
المصباح مع تلك الصلوة قوله للصلوة الواجب هذا الاجماع نقله جماعة واما
الصحيح فهو صحيحة ابن مسلم قال سئلت احدهما ع عن رجل طاف طواف الفريضة
وهو على غير طهر قال يتوضأ ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضأ وصلى
ركعتين الى غير ذلك من الاخبار ومنه يظهر عدم اشتراط الطواف المندوب بالطهارة
وهو الاصح والمشهور لانهم يقيدون الطواف بالواجب هنا كالمص فتامل
ويمكن الاستدلال للغير الاصح بقوله ع الطواف بالبيت صلوة اذ ليس المراد
انه صلوة حقيقة فلا جرم يكون المراد مجازا واقرب المشاركة في جميع الاحكام الا
ما اخرجه الدليل مضافا الى ان الاستدلال المذكور مع خروج الاقل وبقاء
الاكثر وعدم كون وجه الشبه امرا حاضرا في الاذهان ينصرف اليه وتمام التحقيق
سيجيء في محله انشاء الله سيجيء الروايات الدالة عليه فيتوقف تحقق
الوضوء له على حرمة المس على المحدث وكون المس واجبا ولذا قيده الفقهاء بالواو
ويتوقف ايضا على ثبوت وجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا واذا كان شرطا
شرعيا وهو محل نظر كما حقق في الاصول ولعل مراد المص من الوجوب الوجوب
الشرطي ولذا ترك قيد الوجوب بالمس فعلى حرمة المس على المحدث بالاصغر يتم مطلوبه
لكن لا مناسبة في ذكر الوجوب الشرطي هنا واما الروايات الدالة على حرمة المس

فمنها رواية ابي بصير عن الص ع عمن قرء في المصحف وهو على غير وضوء قال لا باس ولا
يمس الكتاب وليس في سندها من يتوقف فيه سوى الحسين بن مختار وابي بصير لكلام
من جهتهما اما من جهة ابي بصير فلانه مشترك بين يحيى بن القاسم وليث المرادي
وكلاهما ثقتان وتوهم كون يحيى واقفيا فاسد لما حققنا في الرجال وعلى تقدير
كون الحال امكن بابي بصير فهو ايضا ثقة واما يوسف بن الحارث فعلى تقدير تكنيه
بابي بصير فهو من اصحاب الباقر ع مجهول نادر الرواية واما الحسين وان كان الشيخ
في رجاله ظم قال واقفي الا انه في القاموس ذكره من غير نسبته الى الوقف وكذلك في
ست وذكر ان له كتابا يروي عنه حماد وحيث ذكره ايضا من غير نسبته الى الوقف
بل قال له كتاب يروي عنه حماد بن عيسى وهو من اجمعت العصابة وابن عقدة
نقل عن علي بن الحسن توثيقه والمفيد قال في ارشاده من انه من خاصة الكاظم و
ثقاته اصحابه واهل الورع والعلم والفقه من شيعته وفي الكافي ان الصادق ع
قال رحمك الله ويروي عنه ابن ابي عمير وابن مسكان وابن ابي نصر ويونس بن عبد
الرحمن وهم ممن اجمعت العصابة وبعضهم ممن لا يروي الا عن الثقة ويروي عنهم
من الثقات الاجلة مثل الجمال وغيره ومع ذلك انجبرت هذه الرواية بالشهرة فان
المشهور بين الاصحاب تحريم المس عليه بل الشيخ ادعى في الخلاف اجماع الفرقة
عليه وان نسب اليه في مبسوطه القول بالكراهة الا انه وجه الشهيد كلامه بان
مراده من الكراهة الحرمة ونسب الى ابن الجنيد القول بالكراهة ووجه الشهيد
بما وجه كلام المبسوط وايضا انجبرت بالقرآن كما ستعرف مع ان الموثق حجة كما
حقق في محله ومنها صحيحة عن اخيه عن الص ع قال كان اسمعيل بن ابي عبد الله
عنده فقال يا بني اقرء المصحف فقال اني لست على وضوء فقال لا تمس الكتابة و
مس الورق وهذه صحيحة الى حماد وهو من اجمعت العصابة مضافا الى انجبارها لاخ

التي

التي عرفت ومنها رواية ابراهيم بن عبد الحميد في القوي عن ابي الحسن ع المصحف
لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا
المطهرون والسيد ره استند الى هذه الرواية في حكمه بالمنع وهو ره كان يقول
بحجية الخبر الذي يكون علميا قطعيا وما كان يجوز العمل بالظني وما في الجواز
قد عرفت ومنها عبارة الفقه الرضوي وهي قوله لا تمس القرآن اذا كنت على غير وضوء
وجوازها ايضا عرفت هذه الاخبار مضافا الى الاجماع المنقول عن الشيخ ولم
يثبت كون لفظ الكراهية في كلام القدماء متغيرا عن المعنى اللغوي فلم يثبت
مخالفته لما نقل عن الاجماع لاحتمال كون المراد الحرمة من قرينة المقام كما قال الشهيد
واستدل ايضا بقوله تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون
واعترض بان الاستدلال به مبني على رجاع ضمير لا يمسه الى القرآن وكون الجملة صفة
للقرآن او خبرا ثالثا وفيه ان الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان قالا
عندنا ان الضمير عندنا يعود الى القرآن فلا يجوز لغير الطاهر ان يمسه قلت
هذا يعاضد الاجماع المنقول عن الخلاف وكون التوجيه الذي ذكره الشيخ ره بمكان
والشهرة العظيمة التي لا يكاد يتحقق مخالف ايضا يؤيدها قوله تعالى تنزيل من رب
العالمين صفة للقرآن وخبر ثالث بلا تامل فكذا ما تقدم عليه لعدم القائل
بالاجنبي مضافا الى انه تعالى في مقام وصف القرآن ولعل المراد الكتاب المكنون
مع ان المس حقيقة في الامساس الجسدي مع ان قوله مكنون مطلق فالظاهر انه
مكنون مطلقا مع انه ظهر من الاخبار المتعددة عن الائمة ع ارجاع الضمير
الى القرآن مضافا الى الاجماعات المنقولة والشهرة القديمة فظهر ان الجملة خبرية
بمعنى النهي والطهارة بالمعنى الاصطلاحي حجة القول الثاني اصل البراءة وعدم
معهودية منع الصبيان عن المس من السلف وفيه ان الاصل لا يعارض الدليل ولم يثبت

من عدم المعهودية التي ذكرت اجماع حتى يكون حجة بل ولا مقدمة ظنا مع ان الصبيان
من جهة خروجهم عن التكليف ما كانوا يمنعون قوله للصحيح الاتي لم اجد به قائلا فلا
يجب العمل به ويشهد كما يأتي هو صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع عن الرجل ايحل
له ان يكتب القرآن في الالواح والصحيفة وهو على غير وضوء قال لا وحملت على الكراهة
او ان الكاتب لا يكاد ينفك عن المماسة غالبا والروايات واردة مورد الغالب او
الارشاد اي منع خوفا من الوقوع في المحذور وحمل هذا الامام من العلماء لها
لخروجها عن الشذوذ وهو عدم قول احد من الفقهاء بظاهره وقيل لا يضر هذا
الشذوذ لان الخبر الصحيح بكفاية ما اقتضى حجية خبر العادل بوجوب العمل بظاهره
لانه خبر العادل به وفيه ان اجماع جميع الفقهاء النقادين للخبر العارفين الماهرين
الخبيرين المطلعين الشاهدين او قريبي العهد مع اطلاعهم على مثل هذا الخبر وعدم
قول واحد منهم واتفاقهم على ترك العمل به يورث الريبة وصيرورته الشاذ الذي
امرنا بترك العمل به مع ان بملاحظة الاية والاخبار الدالة على المنع من المس و
ان المحدث من جهة حدثه لا يمس القرآن ربما يقرب في الظن كون المنع الوارد في
هذا الصحيح ايضا من تلك القبيل اي ارشادا الى التحفظ عن المس المتوقع الحصول
واحتياطا منه اذ لا وثوق بعدم تحقق المس اصلا ولعل الفقهاء فهموا كذلك
ولذا لم يتعرضوا للقول بمضمونه نفيا ولا اثباتا بل اتفقوا على الفتوى بالمنع عن
المس لا شك فان المنع عن الكتابة بغير طهارة احتياط والاحتياط في المنع البتة
قوله ولا يجب لغير ذلك بلا خلاف اه سيجيء عن الصدوق وغيره وجوب الوضوء
لذكر الحائض وغير ذلك قوله ولا لنفسه على المشهور اه اقول بل ادعى الاجماع عليه العلامة
في التذكرة والمحقق الشيخ علي والشهيد الثاني بل يظهر من امالي الصدوق ايضا
كون وجوب الوضوء لغيره من دين الامامية والاجماع المنقول حجة كما حقق مع

ان المعهود من فقهاء الشيعة وغيرهم عدم الالتزام والالزام برفع الحدث
الاصغر عند ظن الوفاة وما كانوا يوجبون الوضوء للمقاربين للاحتضار من
المرضى والقتل ممن يجب قتله او يقتل ظلما ولا المشرفين على الغرق وامثاله
اذا تمكنوا من الوضوء واذا لم يتمكنوا منه ما كانوا يلتزمون ويلزمون بالتيمم
ومع انه ادعى الاجماع على وجوب التيمم لنفسه كما سيجيء وايضا يذكرون في مبحث الاحتضار
للمحتضر احكاما وادابا كثيرة ولم يذكر احد الالزام بالوضوء مع انه ورد للمحتضرين
وامثالهم اخبار كثيرة في اداب ومستحبات سوى الواجبات مع غاية اهتمام
الائمة ع لمثل هذه الحالة في مراعات المستحبات فضلا عن الواجبات ولم
يذكر في خبر الامر بالوضوء او التيمم كي لا يخرجوا من الدنيا محدثين بالاصغر مع
تعرضهم ع لذكر الواجبات الضرورية مثل اداء الديون وامثاله وكذلك المستحبات
الضرورية مثل ذكر الله وامثاله وايضا العلماء والواعظون في الاعصار والامصار
في مقام تعداد الواجبات بالاصالة ولا نفسها لا يتعرضون للوضوء والتيمم
بل الغسل ايضا كما ان الائمة ع في الاخبار في مقام تعداد تلك الواجبات
ما ذكروا اصلا ومطلقا مثلا كان السائل يسئلهم عن الواجبات ويقول
علمني الواجبات علي وعلى المكلفين فكانوا يقولون الواجبات هي الصلوة
والزكوة والصوم والحج وامثال ذلك من غير ايماء من احد منهم في مقام من
تلك المقامات الى الوضوء والغسل والتيمم مع ان الاصل براءة الذمة والاصل
عدم زيادة التكليف والاصل استصحاب الحالة السابقة على وقوع الاحداث
الا ما ثبت خلافه وايضا الطهارات سيما الوضوء يعم بها البلوى ويكثر اليها
الحاجة فلو كانت واجبة بالوجوب النفسي لشاع وذاع بل اشتهر اشتهار الشمس لا
ان يصير الامر بالعكس فتوى وعملا بالاعصار والامصار كما ذكرنا في احكام

الاحتقاد وغيرها فظهر ان الاجماعات المنقولة حق جزما واما الاية فقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة الاية ومفهوم الشرط حجة كما حقق وكذا الحال في الصحيح الذي ذكر وهو
صحيح زرارة عن الباقر عم ورواه في الفقيه عن الباقر عم واحاديث زرارة فيها من القوة
ما ليس في غيرها سندا واعتبارا مثل قولهم عم اذا ابيت احكم اصدع بالحق من زرارة وغير
ذلك من الاخبار واما الاعتبار فبملاحظة حال زرارة وعدة اخبار وكونها
مفتى بها غالبا سيما احاديث الباقر عم على صراحة الحق نصا واعتبارا او العرض ما ورد في
الاخبار عن الصادق عم من ان ابي كان يفتي بمر الحق واما الاعتبار فلارتفاع التقية في
زمانه لاشتغال بني امية ببني العباس وعن صبر الشيعة ومصاحبة جابر الانصاري
اياه وابلاغه سلام النبي صلعم اياه مع قولهم بانه سماه له شمائلي يبقر علم الدين
بقرا ولعدم استداد التعقيب بين اهل السنة والشيعة وعدم ظهور مذهب الشيعة
وكون اهل السنة على مذاهب شتى اصولا وفروعا بحيث لم يتحقق الى ذلك الوقت
اساس لمذهبهم اصلا وهو عم كان معدودا عندهم من الفقهاء الاجلاء الاعاظم
بل مالك كان يفتخر بانه عم كان يراعيه ويجله وربما كان عنده ايضا كذلك
بالجملة الاسباب كثيرة ذكرنا الكل في موضعه مع ان هذا الحديث لو كان ضعيفا
لكان حجة البتة وقطعا عند كل الفقهاء لموافقته الاصول والاية وعمل الاصحاب
وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وساير الاحاديث الواردة عنهم الدالة
على الحصر والواجبات بالاضافة بالصلوة والصوم وامثالهما بل موافق للاخبار
اخر منهم عم مثل قولهم عم في المتيمم الذي يجد الماء انه يتوضأ لما يستقبل من الصلوة
وقولهم عم في الجنب التي تحيض في المغتسل ولما تغتسل انها لا تغتسل لانها جاءها ما
يفسد الصلوة وقول الرضا عم للوشاء حين اراد ان يصب على يده الماء فنهاه عن ذلك
فقال الم تكره ان اوجر قال نعم انت اوجر واما الان الله تعالى يقول فمن كان يرجو لقاء ربه

بفعل

فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها انا ذا اتوضأ للصلوة وهي العبادة
فاكره ان يشركني فيها احد وفي حديث اخر ان امير المؤمنين صلعم ما كان يدع احدا ان
يصب عليه الماء في وضوءه فلما سئل عم عن علته قال لا احب ان اشرك في صلوتي
احدا وفي العلل للفضل عن الرضا عم وانما اوجب الوضوء وبدئ به لقيام العبد بين
يدي الجبار الى اخره فلاحظ وسنذكر ايضا في حين من في علة الوضوء يدل لان
على ذلك الى غير ذلك من اخبار كثيرة لا نطول الكتاب بذكرها ثم انها الفارق للناظر
واورد صاحب المدارك على الاستدلال بالاية بان غاية ما يستفاد منها ترتب الامر بالوضوء
على ارادة القيام والارادة تتحقق قبل الوقت ايضا اذ لا يعتبر فيها المقارنة لها والا
لما كان الوضوء واجبا في اول الوقت على من اراد الصلوة في اخره وهذا الاعتراض
فاسد من وجوه الاول انه مبني على اخذ هذا القيام الذي هو جزء الصلوة فاحتيج الى
تقدير الارادة لان الوضوء يجب قبل الصلوة قطعا لا بعد ما تحقق القيام الذي
جزء الصلوة وهذا الاخذ فاسد جزما اذ فرق بين القيام الى الشيء والقيام الذي
هو في الشيء والاية صريحة في الاول ولا يقام الى الشيء الا وقت اتيان ذلك الشيء
وجواز حصوله عند القيام اليه وهذا ايضا الاشارة فيه مفهوم قوله تعالى اذا
قمتم الى فعل الصلوة وايجاده فتوضؤا والاثم اوجد وامن بديهيات العاقل
انه لا يقام الى ايجاد الصلوة الا بعد دخول وقتها مع انه لو انكر منكر هذا البديهي
فكيف يمكنه النقض المذكور فتامل جدا ومن موانع اخذه الفاسد ان الوضوء وجوبه
لنفس الصلوة لا للقيام الذي هو جزءها ويلزم مما ذكره دلالة هذه الاية على عدم
وجوب الوضوء لصلوة القاعد والنائم والمختفي وهو بديهي البطلان ومن موانعه
ايضا انه جعل لفظ القيام هنا مجازا في ارادة القيام اطلاقا لاسم المسبب على السبب
وجعل المراد منه نفس الصلوة اطلاقا لاسم الجزء على الكل فكيف يصير لفظ واحد

مستعملا باستعمال واحد في معنيين مجازيين كل واحد منهما بعلاقة مغايرة لعلاقة الاخر
مع ان اطلاق لفظ الجزء وارادة الكل يتوقف على التركيب الحقيقي وكون الكل يفوت
بانتفائه وغير ذلك ما عرفت مع انه على هذا يلزم ان يكون قوله تعالى الى الصلوة لغوا ركيكا
وغير ايضا ما فيه وان لم يجعل عبارة عن نفس الصلوة يلزم ما قلنا من كون الوضوء
شرطا للارادة جزء واحد للصلوة وعدم وجوبه لارادة ساير اجزائها مع كونها
في غاية الكثرة الثاني انه من المسلمات الحمل على اقرب المجازات الى الحقيقة عند تعذرها
فليجعل المراد الارادة التي اذا تحققت فكانه تحققت نفس الصلوة وهذه الارادة
لا تتحقق قبل الوقت وهو ظاهر وبالجملة اقرب المجازات هو الارادة الذي تكون
في الوقت قوله والا لما كان الوضوء الى اخره فيه انه يمكن ان يكون وجوبه ح من
دليل اخر من اجماع مركبا او بسيطا او الصحيح المذكور ولا يجب ان يكون جميع
احكام الوضوء ثابتة من الاية او من الحديث فضلا عن كونهما واحدا فان قلت
مفهوم الاية ح عدم وجوب الوضوء على مريد الصلوة اخر الوقت قلت هذا
مبني على عموم المفهوم وصاحب المدارك وغيره من المعترضين يقولون بعدم
العموم للمفهوم ومن يقول بالعموم يجوز تخصيصه بمخصص مقاوم له فكيف اذا
كان اقوى ثم اقوى الثالث ان الاعتراض المذكور فرع كون اذا من اداة العموم
وليس كذلك عند المعترضين والمستدلين وعدم العموم لا يضر المستدل بلا
شبهة لان مطلوبه في المقام ليس الا ان وجوب الوضوء ليس لنفسه بل مشروط
بالقيام الى الصلوة ودلالة الاية عليه تمام لا غبار عليه واما ان كل من يقوم
يريد الصلوة عليه الوضوء اذا كان الوقت داخلا فهو مطلوب اخر وله ادلة
اخر كما لا يخفى الرابع انه ح يقول لا معنى لوجوب الواجب للغير ولما يجب ذلك الغير
فكيف يعترض هذا الاعتراض هنا لان الاية ح تدل بالدلالة الالتزامية

على عدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت البتة واعترض في الذخيرة بان مفهوم الشرط
حجة اذا لم يكن للتعليق بالشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون الفائدة هنا بيان كون
الوضوء واجبا للصلوة وان كان واجبا في نفسه ولا يخفى فساد هذا الاعتراض ايضا
اذ اشتراط حجية المفهوم في موضع يثبت انحصار الفائدة في حجية مفهوم الشرط فهو
انكار لحجية مفهوم الشرط اذ بعد ثبوت الانحصار كيف يمكن الانكار وان اراد الحجية
في مقام لم يظهر الفائدة وفي المقام ظهر ان الفائدة والغرض من التعليق اشتراط
الصلوة بالوضوء خاصة فلا يخفى فساده اذ اشتراط وجوب الوضوء بالقيام الى
الصلوة ليس معناه الا ان القيام اليها اذا انتفى ينتفي الوجوب لان الشرط اذا انتفى
ينتفي المشروط لا ان المشروط اذا انتفى ينتفي الشرط اذ لا شبهة في ان انتفاء المشروط
لا يقتضي انتفاء الشرط وهذا بديهي وليس مدلولا لعبارة الدالة على اشتراط المشروط
بشرط نعم مقتضى اشتراط الصلوة بالوضوء هو قوله عم لا صلوة الا بطهور وغيرها
والاجماع عليه وبالجملة اظهار فائدة ورفع دلالة اللفظ وليس دلالة اذ كلمة اذا من
اداة الاهمال عنده وعند جميع المحققين منا مع ان كون وجوب الوضوء لاجل الصلوة
لا نظير هنا الا ان يجعل مثل قولهم اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك ولا شبهة
في ان المستفاد منه ان اخذ السلاح لم يطلب الا للقاء الاسد فيدل على كون
الوضوء واجبا للغير ليس الا واما اجاب بانه لا منافاة بين الوجوب الغيري و
النفسي فيجوز اجتماعهما فيه انه لا كلام في الجواز واقعا انما الكلام في دلالة الالفاظ
لانها تدل على ان نفس الوجوب ومطلقه مشروط بالقيام الى الصلوة وهذا بعينه معنى
الوجوب للغير والاية تدل على كون الوضوء واجبا للغير وهو المط وان سلمنا
دلالتها على فائدة اخرى ايضا اذ لا مانع من اجتماع الدلالتين وبالجملة المحقق
في الاصول ان المولى اذا قال لعبده اعط زيدا درهما ان اكرمك يدل على كون

وجوب اعطاء الله هم مشروطا باكرامه اياه والقول بان المراد لعله كون وجوب اعطاء الله هم
الذى لاجل اكرامه واجبا لغيره ومشروطا بالاكرام لا مطلق وجوب الاعطاء لا يخفى
سخافته وانه بعينه قول منكر حجية المفهوم واعترض على الصحيح المذكور بان
الشرط وجوبا الوضوء والصلوة معا وانتفاء المجموع يتحقق بانتفاء احد جزئيه
وفيه انه ان اراد ان كلمة الواو بمعنى مع ففيه انه مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة
وان اراد المجموع على سبيل الاستغراق الافرادى كما قال فى الذخيرة ففيه ان العطف
فى حكم تكرير العامل وان المعطوف فى حكم المعطوف عليه كما صرح فى محله فان
اصله اذا دخل الوقت وجب الطهور واذا دخل الوقت وجب الصلوة حذف الثانى
واكتفى بكلمة العطف عوضا عنه ولا شك فى ان الشرط حقيقة تعلق بكل واحد واحد
على حدة بل تعلق اولا بالطهور وصار الصلوة عطفا عليه وقد عرفت ان المعطوف
فى حكم المعطوف عليه عند اهل العربية مع انه يلزم على ما ذكر كون ذكر الطهور لغوا
مستدركا لان الصلوة مستقلة فى الاشتراط بلا شبهة وجعل الفايدة افادة اشتراط
لخصوص الصلوة فاسد قطعا لعدم الدلالة وجعل الفايدة فى ذكره امرا اخر امر ما
فيه قوله وقيل اه حكاه هذا القول فى الذكرى عن قايل مجهول ربما لا يكون من
الشيعة على ما قال بعض ولو كان منهم لكان ممن لا يعتد بقوله على ما يومى اليه
عبارة الذكرى مضافا الى ما عرفت من الاجماعات المنقولة وطريقة المسلمين فى
الاعصار فى جميع احوالهم حتى مقارنة الاحتضار بل عرفت انه اجماعى وانه قال القايل
المجهول خارج عن الاجماع مع ان هذا القول مع مخالفته للاجماع والاية والاخبار
والاصول والاعتبار وعدم جواز حمله مدلول الاخبار كما ستعرف فاسد فى
نفسه اذ مقتضاه تحقق واجبات لا يحصى ليس على ترك واحد منها عقاب اصلا
فضلا عن الجميع وذلك لان المكلف اذا توضأ عقيب كل حدث حصل من اول اوان

تكليفه

تكليفه الى وقت وفاته متوضأ بقصد الوجوب وضوء هذا واجب عندهم البتة والواجب
ما يكون على تركه العقاب ومع هذا ان اتفق انه ترك الوضوء الى اخر عمره ولم يتوضأ
اصلا الا الوضوء الذى يتوضأ للصلوة او عند ظنه بوفاته لا يكون عليه عقاب
مع ان الواجب للغير ليس على تركه عقاب بل العقاب انما هو على ترك مشروطه او ترك
الشرط والمشروط جميعا كما حقق فى محله ومسلم عند الفقهاء ثم على تقدير ترك الوضوء
لاجل الصلوة ايضا لا يكون على تاركه عقاب اصلا الا اذا ترك عند ظن الوفات والمكلف
دائما يظن بقائه سيما بملاحظة قاعدة الاستصحاب بل بملاحظته لا يبان لا ينقض
يقينه بالشك ابدا وعلى فرض حصول الظن بالوفات لا يكاد يتاتى منه شرعا هذا
الوضوء واما الغسل فهو اشد من الوضوء فكيف يتاتى منه عادة عند ظن وفاته
اللهم الا عند البناء على قتله شرعا او ظلما وهذا فرض لا يكاد يتحقق ومطلقات
الاخبار محمولة على الصور المتعارفة الشائعة فكيف يحمل هذا الوجوب الذى
تمين من الاستحباب الذى قال به المشهور بامره عجيبة غريبة شاذة الوقوع غاية
الشذوذ بل كاد يتحقق مدلول الاخبار الكثيرة ولا يتى هذا وارد على الفقهاء ايضا
لان بعد دخول الوقت يقولون بوجوب الطهارة الى ان يتحقق الصلوة لانا نقول الواجب
للغير ليس على تركه نفسه عقاب بل على ترك الغير او مخلوطا لياعن شرط صحته فلا
مانع من تعدد الواجبات للغير مع انه يمكن ان يكون الواجب للغير هو الذى
يحقق الغير به خاصة وتمام التحقيق فى الفوايد وبالجملة ثمرة النزاع قصد الوجوب عند
الفعل ونفس الوجوب عند ظن الوفات والثانى قد عرفت ان عند ظن الوفات لا يكاد
يتحقق من المكلف خصوصا الغسل بل عرفت ان المسلمين فى الاعصار والامصار ما
كانوا يعرفون الحدث الا عند الاحتضار ولا يامرون المحتضر به اصلا لا وجوبا
ولا استحبابا ولا احتياطا بل عند الفعل الشرعى والظلم ايضا حتى ان صاحب المدارك

يحقق وجود الاخيرى كون ذلك مدلول المطلقات من الاخبار بحيث يكون متبادرا من
تلك المطلقات ظاهرة فيه الى ان يستدل من تلك المطلقات عليه فيه ما فيه مبطل
استدلالهم بالمطلقات مضافا الى ان المطلق لا عموم فيه والاستدلال بالعموم
فرع ان لا يكون صورة حاضرة فى الاذهان والا لكان ينصرف الذهن اليه ومعلوم
بالضرورة من الدين ان الوضوء واجب للصلوة والوجوب الغيرى للوضوء ضرورى
الدين بالنسبة قبل صدور هذه الاخبار مع هذا الضرورى له حاضر فى الاذهان فبمجرد
سماع المطلق ينصرف الذهن الى ما هو حاضر لديه بالضرورة كما هو الحال فى الاوامر
الواردة لغسل الظروف من النجاسات وغسل الثياب والابدان منها وامثال ذلك
اذ معلوم ان الذهن لا ينصرف الا الى ما هو حاضر لديه ولذا فى امثال زماننا
فى محاوراتنا مع العوام ومحاورات بعضهم مع بعض لا يفهمون من الامر بالوضوء
والتيمم الاكونه لاجل الصلوة على طريقة الامر بغسل الثياب والظروف وان شئت
ان تعرف ذلك فامتحن سلمنا عدم الانصراف لكن لا نسلم الانصراف الى الوجوب
النفسى سيما امثال ما ذكر من الوجوب النفسى فعلى هذا يتعين حمل المطلق
على المقيد كما هو من المسلمات سلمنا لكن لا نم معا ومتى دلالتها مع الادلة التى
ذكرناها سيما بعد التنبيه الى ما ذكرنا من الوجوه المقدحة اذ كل واحد يكفى
لمنع المقاومة بل الدلالة له ايضا فضلا عن المجموع وبسطنا الكلام فى المقام فى
حاشية المدارك والذخيرة وشيدنا فساد هذا المذهب واستحالته تحقيقه فى
ملحقات الفوايد الحايرية ومن العجايب ان فى المدارك استدل للقول السخيف بقوله
تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية بناء على ما ذكرناه بقاعدة ان الارادة يتحقق قبل
الوقت وبعده وفيه ما عرفت من انه مبنى على كون اذا من كلمات العموم وعرفت ما
فيه ومع ذلك لا شبهة فى دلالتها على كون الوضوء واجبا للغيره غاية ما فى الباب

غيره ممن يقوى هذا القول لا اظن انهم ارتكبوا عند الاحتضار لانفسهم او يجب امرهم
غيرهم مضافا الى ما عرفت من مخالفته الاخبار وغيرها ايضا واما الثمرة الاولى فعدم
ثبوت وجوب قصد الوجه نقول كيف يقصد المكلف وجوبه حين ما يفعله مع انه
يرى انه لو تركه لم يكن عليه عقاب اصلا وسيجئ ان النية هى الامر الداعى الى الفعل لا ما يخطر
بالبال سيما وان لا يكون بغافل وبالجملة هذا الوضوء الذى يرتكبه ليس على تركه
عقاب اصلا لانه ظان ببقائه حتى الى الحدث الاخر ثم الحدث الاخر وهكذا الى ان يموت
كان لم علم عادى بل ربما يتوضأ لحصول الحدث مثل الوضوء للنوم او للجماع الحاصل
او طارية بعد الجماع اخر واما اهذا انما يظن ظنا متاخما للعلم بالبقاء الى الحدث
المذكور فلو توضأ هذا الوضوء يجب عليه قصد الوجوب مع انه يعلم علما عاديا او
يظن بانه يبقى واين هذا من ظن الموت فكيف يعاقب على ترك هذا الشخص من
الوضوء والوضوء الذى يكون عليه بعد هذا الحدث ربما يكون مثل هذا بل عادة
كذلك فينتقل الكلام الى الوضوء الثانى وهكذا الى ان يتحقق ظن الوفات فعلى الفرض
النادر غاية الندرة انه يمكن من هذا الوضوء يكون هذا الشخص بخصوصه واجبا
لكون العقاب على تركه بخصوصه فان تركه يعاقب وان اتى بالوضوءات السابقة الخارجة
عن حد الاحصاء وان اتى به لا يكون عليه عقاب وان ترك الوضوءات الخارجة عن
حد الاحصاء بالمرة ولا معنى لكون شخص من الوضوء واجبا باعتبار العقاب الذى
على ترك شخص اخر على تركه لان الواجب ما يكون على ترك نفسه العقاب لا على ترك شخص
اخر سيما ان يكون اشخاص لا تحصى كل واحد منها يكون واجبا باعتبار العقاب على
ترك شخص واحد مغاير لها وان لم يحصل ظن الموت بحيث يتمكن كما هو المتعارف فلا
عقاب مطلقا فكيف يتحقق واجب كذلك ومما ذكر ظهر انه لا يمكن القول بتداخل الواجبات
التى لا تحصى مع الواجب الاخير الذى لا يكاد يتحقق بحيث ايضا وعلى فرض التداخل

ويحقق

انها تدل على وجوبه قبل الوقت ايضا كما هو راى بعض المتاخرين ومنهم
العلامة فى النهاية ممن يقول بوجوبه للغير خاصة ولا ملازمة بين القول بوجوبه للغير
فقط وكون وجوبه بعد دخول الوقت لذكر   البتة من كون الواجب لغيره واجبا
قبل دخول وقت وجوب الغير لما سيجئ ان شاء الله فى وجوب غسل الجنابة والحيض
للصوم وربما توهم انه لا معنى لوجوب الطهارة للغير قبل تعلق الوجوب
بالغير وهذا ايضا توهم فاسد كما ستعرف فى الغسل للصوم وعلى تقدير التجوز
كان دليلا قاطعا على ارادة عدم وجوب الواجب للغير قبل دخول وقت وجوب
الغير فكيف يقول بالدلالة على وجوبه قبل دخول وقت وجوب الغير ومن بديهيات
الدين المعلوم من الاخبار ان الصلوة مشروطة بالوضوء لا ارادتها وان الوضوء
وجوبه لنفس الصلوة لا لارادتها فظهر مما ذكرنا ان الوضوء واجب لغيره لا لنفسه
لكن يكون مستحبا لنفسه لما سيجئ من استحباب الكون على الطهارة وتجديد الوضوء
مطلقا لانه نور على نور فتامل وربما يصير مستحبا لغيره ايضا قوله انما يجب
الوضوء اه يعنى ان الامور التى يجب لها الوضوء من الصلوة الواجبة والطواف
وغيرهما انما يجب لها اذا كان المكلف المريد لها محدثا لا متطهرا اذ لو كان متطهرا
يكفى طهارته لتلك الامور ولا يحتاج الى وضوء اخر للاجماع والصحاح فالمراد
فى الاية اذا قمتم الى الصلوة وكنتم محدثين بالحدث الاصغر فاغسلوا وجوهكم الاية
لان الاجماع والصحاح منها بما ذكر اولا انا من اداة الاهمال كما حقق والمتبادر
من امثال العبارات هو المعنى المذكور ومثل قولهم اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك
واذا لقيت الامير فخذ اهبتك مضافا الى اصل البراءة واصل العدم والاطلاق
الصلوة ما لم يثبت التقييد مضافا الى ما رواه ابن بكير فى الموثق كالصحيح
عن الص عم عن قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ما يعنى بذلك اذا قمتم الى الصلوة قال

اذا قمتم

اذا قمتم من النوم وادعى اجماع المفسرين على ذلك واما الصحاح التى ذكرها فمنها صحيحة
زرارة عن الباقر عم لا صلوة الا بطهور فانها ظاهرة فى ان طهورا ما يكفى وكذا
صحيحة الاخرى عنه عم ان الفرض فى الصلوة هو الوقت والطهور والقبلة
الحديث وهى ايضا ظاهرة فى ان مطلق الطهور يكفى وكذا صحيحة الاخرى
عنه عم لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت الحديث فتامل ومنها
موثقة ابن بكير عن ابيه عن الص عم انه قال اذا استيقنت انك احدثت فتوضا
واياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت ومما دل على ان الوضوء لا
ينقضه الا حدث مثل صحيحة اسحق بن عبد الله الاشعرى لا ينقض الوضوء الا
حدث وصحيحة زرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك والنوم وغيرهما
من الاخبار والحدث هنا ليس الا الحالة المانعة عن الصلوة فما لم ينقض الوضوء
لم يكن تلك الحالة ولا يجتمع الوضوء مع الحدث اى وضوء كان فتامل ويدل عليه
ايضا ما ورد من عذاب من صلى بغير وضوء وما ورد من ان المذى والقبلة
وامثال ذلك ليس فيها وضوء بل ولا يعاد الصلوة وما ورد فى ان من تيقن الطهارة
وشك فى الحدث لا يتوضا وامثال ذلك وما ورد فى ان من كان على وضوء لا
يجب عليه الوضوء للمغرب مثلا بل يستحب الى غير ذلك بل يتتبع تضاعيف غالب
الاحاديث الواردة فى الوضوء يكشف عن صحة الصلوة التى تكون بوضوء صحيح
ومع رفع الحدث وحصول الطهارة منه لظهورها من الجميع على من تامل قوله ويقتضى
ذلك اه لا تامل للاصحاب فيما ذكره بل فى المدارك ان الظاهر من مذهب الاصحاب جواز
الدخول فى العبادة الواجبة المشروطة بالطهارة بالوضوء المندوب الذى لا يجامع الحدث
الاكبر مطلقا وادعى بعضهم عليه الاجماع واستدل عليه بانه متى شرع الوضوء كان
رافعا للحدث اذ لا معنى لصحة الوضوء الا ذلك ومتى ثبت ارتفاع الحدث انتفى الوجوب

ثم اعترض عليه بجواز ان يكون الغرض من الوضوء وقوع تلك الغاية المترتبة عليه عقيبه وان
لم يقع رافعا كما فى الاغسال المندوبة عند الاكثر ثم قال والاجود الاستدلال بعموم ما
دل على ان الوضوء لا ينقض الا بالحدث كقوله عم ثم ذكر صحيحتى اسحق الاشعرى
وزرارة اللتين ذكرناهما ثم قال ويؤيده ما رواه ابن بكير عن الص عم واتى بموثقة
التى ذكرناها انه اذا استيقنت انك احدثت فتوضا الحديث واعترض على استدلاله
بان كون الوضوء لا ينقض الا بالحدث لا يقتضى ترتب جميع ما يترتب على كل وضوء
بل يقتضى استصحاب ما ثبت ترتبه على ذلك الوضوء اولا وان اراده اثبات كون كل
وضوء لا يجامع الحدث الاكبر رافعا اذا اتى به المحدث ووجه دلالة العمومات
ان كل وضوء داخل فى عموم تلك الاخبار الا ما ثبت خروجه فكل وضوء مما ذكر لا
يجامع الحدث اذ لو كان جامعه فكيف يقول المعصوم عم لا ينقضه الا الحدث لان
الحدث لا ينقض الا الطهارة فلو لم يكن حدث المتوضى مرتفعا بوضوئه لم يكن متطهرا لذلك
الوضوء بل يكون محدثا بالحدث الذى لم يرتفع بذلك الوضوء والحدث لا ينقض الحدث
والحدث لا ينقض حدثه الحاصل بالحدث فما لم يرتفع الحدث بذلك الوضوء لا يصح
ان يقال لا ينقض ذلك الوضوء الا الحدث لا ان يجوز ان يكون رافعا لحدث دون
حدث بان يرفع حدث المس دون الصلوة اذا نوى المكلف رفعه خاصة ويمكن ان يقال
الحدث الشرعى اى الحالة المانعة من شئ لا معنى له الا كونه مانعا فبعد كل حدث من
الاحداث الصادرة عن المكلف لا يمكنه ان ياتى بما هو مشروط بالطهارة جزما اذا لم
يتوضا بعد ذلك الحدث اصلا لان الحدث منع شرعى والمنع الشرعى لا بد من ثبوته
فما لم يثبت لم يكن حدث شرعى اصلا لان الذى ثبت من الشرع ليس الا ان من لم يكن على
وضوء اصلا فصلوته باطلة وكذا الطواف والمس ولم يثبت ازيد من ذلك بل ثبت
الاخبار فى ذلك مما مر وسيجئ فبعد حصول طهارة لا يبقى مانع لشئ مما اشترط فيه

الطهارة

الا الطهارة لان المانع لم يكن الا كونه محدثا بحدث لم يتطهر بعده اذ بعد ما توضا
مثلا لم يبق مانع عن الصلوة لان شرط الصلوة هو الوضوء والوضوء ليس الا غسل
الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين على الترتيب والموالاة المعهودة غاية
ما فى الباب انه يشترط الصحة بقصد الامتثال والقربة على النهج الذى ثبت ولما قصد
رفعه الحدث المانع منه اى الحالة التى حدثت وهى عدم كونه مع الوضوء لم يظهر
اعتبار بحيث يجعل الاحداث متغايرة ورافعها متفاوتا اذ لم يظهر من الشرع الا
ان الصلوة مثلا لا يجوز اتيانها بغير وضوء وكذا الطواف الواجب مطلقا
وكذا المس مطلقا ومقتضى ذلك ان من غسل وجهه ويديه ومسح رجليه بالنحو المذكور
يجوز له الصلوة وكذا الطواف وكذلك المس مع ان الاجماع واقع على عدم مدخلية
ان اراد بما ذكر فى تحقق الوضوء من حيث هو هو وان وقع النزاع فى مدخليته فظهر
ان الحدث فى الكل امر واحد ان تحقق تحقق للكل وان ارتفع ارتفع للكل فلا معنى
لزواله بالنسبة الى واحد وبقائه بالنسبة الى الاخر ومن هذا ظهر انه لا حاجة الى
اثبات كون كل شخص من الوضوء رافعا للاحداث بل بعض اولا لا مر ان يستدل
لصحة الصلوة وامثالها باى وضوء يكون ما لم يجامع مع الحدث الاكبر وبما
يدل على ما ذكرنا الصحيحة المروية فى الكافى فى بدء الاذان والصلوة وهى طويلة
اذ فيها ثم اوحى الله الى يا محمد ادن من صاد فاغسل مساجدك وطهرها و
صل لربك فدنى من صاد وهو ماء يسيل من ساق العرش الايمن الى ان قال
ثم اوحى الله ان اغسل وجهك فانك تنظر الى الماء ورجليك ثم امره بالقيام
الى الصلوة ولم يعتبر ازيد مما ذكره واتى بامتثال الامر تعالى فقول لاذم الحصول ولم
يقل تعالى له حين امره بغسل الوجه الا ما ذكره ولم يشر الى ارادة الصلوة بعد مثل
بعد ما توضا امره بالصلوة وعلمه بالتفصيل فلاحظ ويدل عليه ايضا ما روى

عن النبي ثمانية لا تقبل لهم صلاة وعد منها تارك الوضوء فيدل ان غير التارك له
صلاة صحيحة مطلقا ويدل عليه ايضا ما ورد في علة الوضوء عن محمد بن سنان
عن الرضا ع علة الوضوء التي من اجلها صار على العبد غسل الوجه واليدين و
مسح الراس والقدمين فلقيامه بين يدي الله سبحانه الحديث وفي حديث آخر لاي
علة توضأ هذه الجوارح الاربع انه لما قام آدم فرض الله عليه وعلى ذريته تطهير
هذه الجوارح الاربع الحديث حيث اطلق عليه لفظ التطهير وكذا في الاخبار وسمي
طهورا وطهرا مثل الطهر على الطهر عشر حسنات الى غير ذلك اذ الظاهر ان المراد
من الطهارة هنا رفع الحدث مع بقاء الحدث لا يكون الحدث فلاحظ الاخبار وتامل
ويدل عليه ايضا ما ورد من ان افتتاح الصلاة الوضوء من غير تقييد بكونه رافعا
للحدث وكذا التنكير في الطهور مثل لا صلاة الا بطهور وامثاله اذ ظهر اطلاق
الطهور في الاخبار على مطلق الوضوء وايضا في مقام حكمهم باعادة الصلاة لا
خلل في الوضوء وعدم الاعادة لعدم الخلل لم يستفصلوا اصلا بان الوضوء اي
وضوء كان هل المبيح للصلاة ام لا وترك الاستفصال يفيد العموم مثل ما سئل الصادق ع
عمن يرعف وهو على وضوء قال يغسل آثار الدم ويصلي وفي حديث آخر اذا قاء
الرجل وهو على طهر فليتمضمض فاذا رعف وهو على وضوء فليغسل انفه فان ذلك
يجزيه ولا يعيد وضوءه الى غير ذلك من امثاله فما ذكر مع ما فيه من الاشارة
حيث ذكر الوضوء بعنوان التنكير وقال مرة الطهور ومرة الوضوء فتامل جدا
هذا كله مضافا الى ما ذكرنا من موثقة ابن بكير المانعة عن الوضوء الا بعد اليقين
بالحدث وغيرها مما ذكرنا في تفسير الصحاح لقول المص وايضا حين ما سئل الرواة
عن الوضوء وعن وضوء رسول الله ص ماذا المعصوم ص على غسل الوجه واليدين
ومسح الراس والرجلين من غير تفصيل بانه ان كان للصلاة فكذا وان كان لغيرها

فكذا

فكذا بان يعتبر والخصوص الصلاة قصد استباحتها او رفع حدثها وكذا الحال في غير
الصلاة مع ان معظم ما كانوا يسئلون عنه ما كان متعلقا بصلاة بل يتتبع تضاعيف
الاخبار يكشف عن عدم التفصيل مطلقا اذ مع غاية كثرة ذكره في الاخبار لم
يتعرض احد من الائمة ع لاحد من الرواة في مقام من المقامات سيما مع كونه مما
يعم به البلوى ويكثر اليه الحاجة ولو تعرضوا لشاع بل اشتهر اشتهار الشمس لان
يكون الامر بخلافه كما يظهر من قدمائنا والمتاخرين بل عرفت نقل الاجماع على ذلك
والاجماع المنقول حجة قال في الذخيرة لم اطلع على ما نسبه الى بعضهم من دعوى
الاجماع الا في كلام ابن ادريس حيث قال ويجوز ان يؤدي بالطهارة المندوبة
الفرض من الصلاة بدليل الاجماع من اصحابنا لكن عموم كلامه مخصوص بما اذا قصد
بالمندوب غير الصلاة النافلة ورفع الحدث عنها جمعا بينه وبين ما حكي عنه سابقا
انه قال اجماعنا منعقد على انه لا يستباح الصلاة الا بنية رفع الحدث او استباحة
الصلاة انتهى اقول لم يظهر بعد كون البعض هو ابن ادريس وما نقل عنه من الاجماع
على انه لا يستباح الصلاة الا بنية رفع الحدث او استباحة الصلاة سيجيء تحقيق ذلك
في مبحث النية ومما ذكر ظهر انه لا حاجة الى الحكم بعبادة مشروطة بالطهارة لاجل
الوضوء او الغسل قبل دخول الوقت وحصول الفريضة بهما لانا نعبد في عهدة التكاليف
الشرعية وعدم الوثوق في الخروج عن العهدة فما معنى ترتيب التكليف على الفنا
من دون حجة اصلا لان الوضوء الذي يتحقق قبل الوقت ويجب بعد تحقق
الفريضة اما ان يكون لاجل الصلاة النافلة وان لم يصل بها النافلة او لاجل
التاهب للفريضة فلا شبهة ولا عناد في جواز الفريضة وصحة ذلك بحيث لا حاجة
فيه اصلا وعرفت ان ذلك اجماعي ولم يتامل فيه احد من الفقهاء حتى ابن ادريس
في القول الآخر الذي نقل عنه واما ان يكون لرفع الحدث المانع من غير الصلاة

مثل المس والطواف فقد عرفت الحال وان الحدث لا معنى له الا قول الشارع لا
تفعل الامر الفلاني بدون الوضوء مثلا وعرفت انه ليس الا حالة وشخصا واحدا
لا يمكن ارتفاع شخص منه وبقاء شخص آخر منه وعرفت باقي الادلة التي
ذكرناها فاي حالة بعيدة لك الى ايقاع النفس الى خطر التكليف الآخر من جهة كلام
شاذ من ابن ادريس ظاهر الفساد كما ستعرف واما الوضوء الذي امر الله تعالى به
لا يكون رافعا للحدث اي الحالة التي ذكرناها بل يكون موجبا للطهارة والنقاء
والكمال مثل الوضوء للكون على الطهارة ولقراءة القران وصلاة الجنازة وقضاء
الحوائج وامثالها مما يورث الطهارة او الكمال الذي يوجب القرب اليه تعالى ونوع
بالطهارة مكملة له على وجه الكمال فهو ايضا يصح به الدخول في الفريضة وغيرها
من الصلوات بخلاف ما لا يورث الطهارة ولا الكمال المذكورين مثل الوضوء
للتجديد وفاقا للذكرى بل غيره ايضا من الفقهاء اذ نسب الخلاف في ذلك الى
ابن ادريس ومبسوط الشيخ نعم نسب الى بعضهم الخلاف في الكون على الطهارة انه
وان الوضوء الذي لاجله يترتب لا يصح به الدخول في الفريضة وغيرها والظاهر
ان الوضوء للنوم من قبيل الاول يورث الطهارة لما يظهر من الاخبار وكلام الاصحاب
انه للنوم على الطهارة وفاقا للمعتبر وعن التذكرة ان كل وضوء ورد الامر به عن
الشرع اذا قصد المكلف يصح به دخوله في الفريضة وغيرها وان كان للتجديد ما لم
يجامع الحدث الاكبر واما اذا نوى وضوءا مطلقا فلا وهذا هو الاقوى لما عرفت
وان كان للتجديد الاحوط ما ذكرنا عن الشهيد لانه قصد كونه لخصوص التجديد
والاكتفاء بعدم كونه للتجديد ربما يوجب الفساد ومع تامل في ذلك لما مر من الدليل
وكون التجديد نورا على نور وطهارة على طهارة فيفساد الا ان لا يقصد
الثاني مع انه قبل ظهور الفساد كان صحيحا وكذا بعده بظاهر الشرع وعن المعتبر

انه لو قصد الكون على الطهارة او وضوءا مطلقا جاز به الدخول في الفريضة وربما كان
فيه اشكال لان العبادة التوقيفية كما ان ماهيتها توقيفية كذا كونها مطلوبا ايضا
توقيفي وكون الوضوء مطلوبا في نفسه مع قطع النظر عن الكون على الطهارة او شيء
آخر مما ورد الوضوء له غير ثابت الا ان ما يظهر من الاخبار من كونه نورا وطهورا
وما ماثلهما يدل على ذلك وانه راجح مع قطع النظر عن الكون على الطهارة او شبيهها
او غيرها لكن لا بد من التامل في ذلك وانه يصح مع قطع النظر عن الطهارة ام لا ويمكن
ان يكون مراد المحقق الوضوء المطلوب شرعا مطلقا فيرجع الى كلام وقال في الذخيرة
جعل كلام المعتبر هو الذي نسبه صاحب المدارك الى الاصحاب والظاهر ان كلام هؤلاء
الاعلام الذين ذكرناهم متحد في المقام وهو جواز الدخول في الفريضة بكل وضوء
صحيح لا يجامع الحدث الاكبر واما ان الوضوء صحيح وانه فاسد فهو مقام آخر
فكلامهم في المقام لا تفاوت فيه وقليل التفاوت غاية القلة وان سائر الاصحاب
كلامهم كلام هؤلاء ان لم يكن تفاوت والا فكلامهم كلام التذكرة فلاحظ وتامل
وتمام الكلام في مبحث النية **قوله** وكلاهما اجماعي الخ اما الاول فقد عرفت واما
الثاني فادعاه المحقق والعلامة ويدل عليه بعد الاجماع ما ورد في الصحيح وغيره من
قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك ابدا وموثقة ابن بكير المذكورة حيث قال
المعصوم ع اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن
انك احدثت والظاهر ان المراد المنع عن الاحداث من جهة الحدث المشكوك لا من جهة
التجديد **قوله** على المشهور الخ اقول وربما ادعي ظهور الاجماع هنا ايضا وفي
الفقه الرضوي وان كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري ايهما اسبق
فتوضأ والسند منجبر بالشهرة سيما هذه الشهرة وكذا بالقاعدة وهي ان الصلاة
شرطها الوضوء بالنص والاجماع والنص قولهم لا صلاة الا بطهور وغيره من

الاخبار الصحيحة في بطلان الصلوة من جهة عدم الوضوء والاخلال به ولا شك في ان
الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط وشغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة
اليقينية وقوله تمسكا بعموم الاوامر بما يحتمل شرطا منهم من ان الوضوء انما يجب
على المحدث دون المتطهر والواجب تكليف ولا تكليف الا بعد الثبوت فما لم يثبت
كونه محدثا لم يثبت الوجوب فان قلت ذلك لا شك في كونه محدثا فعليه الوضوء قلت لا
شك في كونه متطهرا ايضا والوضوء انما يجب على المحدث الان يقال الاجماع انما انعقد
المتطهر المعلوم لا المشكوك لعدم انعقاد الاجماع على ازيد منه ولم نقل بالاجماع على
عدمه وكذا الصحاح المستفيضة ولا بد من التامل في الصحاح وكذا في ثبوت العموم الذي
ادعاه قوله ونقل بنظر اليه نسب هذا القول الى المحقق الشيخ علي ونقل ما له الى في
المعتبر وبناء الاخذ بضد ما علمه انه ان علم كونه محدثا مثلا وعلم ان ذلك الحدث دافع
يقينا لانه تطهر يقينا واما الحدث المتيقن فيحتمل كونه مقدما على الطهارة فالطهارة
اليقينية لا ينقض بالحدث المشكوك وقوعه قبلها او بعدها وعلم ان الحدث الذي
حدوثه يقيني ومن الحوادث اليقينية فهو مستمر حتى يثبت خلافه ولا يثبت
بالطهارة اليقينية لاحتمال وقوعها قبله ويعلم ولا بد من رفع هذا الحدث اليقيني هنا
او باعراض نشأ الى المخالف وهو العمل بما علمه من حالة قبلهما فان كان متطهرا
فهو الان متطهر وان كان محدثا فهو الان محدث مثلا اذا تيقن عند الزوال
انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حالة السابق
على الزوال فان كان في تلك الحال متطهرا فهو على طهارته لانه تيقن انه نقض تلك
الطهارة ثم توضأ ولا يمكن ان يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة ونقض
الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان كان قبل الزوال محدثا
فهو الان محدث لانه تيقن انه انتقل عنه الى الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد النقض

مشكوك

مشكوك فيها لما اورد عليه انه يجوز توالي الطهارتين وتعاقب الحدثين فلا يتعين
تاخر الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وفي المدارك قال هذا الاعتراض
فاسد فان عبارته ناطقة بكون الحدث ناقضا والطهارة رافعة وذلك مما
يرفع احتمال التوالي والتعاقب لكن هذا التخصيص يخرج المسئلة من باب الشك
الى اليقين فالمراد كلامه قوله في اصل المسئلة ليس على ما ينبغي انتهى ولعله ههنا
لم يذكر المصنف هذا القول ثم اقول صرح العلامة بالجواب الذي حكي حين ما اعترض
البيضاوي على عبارته في القواعد ولو تيقنهما الى قوله استصحبه واعتراض البيضاوي
ان الاستصحاب انقطع يقينا فالموافق للقواعد مراعاة اليقين المضاد للحالة السابقة
لا الحالة السابقة فاجاب بانه لم استدل بالاستصحاب الى اخر ما اجاب به وما اورد
عليه صاحب المدارك عين ما اورد عليه ايضا لان المسئلة متصورة بصورتين الاولى
ان يكون كل واحد من الحدث الناقض والطهارة السابقة واحدا غير متعدد
على اليقين والثانية وقوع كل واحد منهما على سبيل اليقين في الجملة بان الفعل
المتيقن من كل واحد منهما واحد مع احتمال الزيادة باحتمال كونهما متعددين
لا يقين في واحد منهما وصاحب المدارك حمل عبارته على الصورة الاولى وغفل عن
عدم استقامة عبارته على ما حملها لانه يلزم على ذلك ان يكون قوله ثم نقض
الطهارة الثانية مشكوك فيها فلا يزول اليقين بالشك وكذا قوله والطهارة بعد
نقضها مشكوك فيها لغوا محضا لا ربط لهما بالمقام بل ويصير بيان خلاف المطلوب
لمرادهما فخلاف ما حمل في المدارك وظاهر ان مراده رحمه الله هو الصورة الثانية
اليقين الحاصل بوقوع حدث ناقض في الجملة وكذا بوقوع طهارة رافعة لكن ذلك
لا ينفع الا بضميمة الاستصحاب كما لا يخفى على المتامل فيكون ما ذكره رحمه الله قوله في
اصل المسئلة الا انه بالقياس الى الحدث قوة ما تامل ومما ذكرنا ظهر ما في

كلام صاحب الذخيرة حيث اجاب لاعتراض صاحب المدارك بان للعلامة ان يقول
مرادي من الشك المفروض في اصل المسئلة اعم من المبتدأ والمستمر وذلك غير عزيز
في كلامهم الى اخر ما قال مضافا الى ان الشك المستمر غير منحصر فيما ذكره ومع ذلك
لا يحسن جعله قوله في اصل المسئلة مع انه في الف صرح بكون ما ذكره من جملة الشك
الذي ذكره القوم فكيف يمكن جعله من اليقينيات وان كان اليقين متاخرا فلاحظ
كلامه وتامل جدا قوله الحدث الموجب له الحدث يطلق على معنيين احدهما الحالة
المانعة عما يتوقف على الطهارة من الصلوة والطواف وغيرهما وهي التي يرتفع
بالوضوء او الغسل والتيمم وان لم يرتفع بها يبقى ما دام الحيوة للمكلف وثانيهما
الاسباب الموجبة لتلك الحالة فما اوجب الحالة التي لا يرتفع الا بالوضوء يسمى
الحدث الاصغر وما اوجب الحالة التي لا يرتفع الا بالغسل يسمى الحدث الاكبر والطهارة
ايضا تطلق على معنيين احدهما الحالة التي يجوز معها الدخول في الصلوة وغيرها
مما يتوقف على الطهارة وثانيهما الموجب لتلك الحالة وهي الوضوء والغسل و
التيمم فعلى هذا جاز اجتماع اليقين بالطهارة مع الشك في الحدث مثلا من جهة
الاستصحاب ومع قطع النظر عن الاستصحاب فاليقين سابق والشك لاحق
فلا يقال الشك واليقين يمتنع اجتماعهما في زمان واحد فكيف قلت في السابق
انه يتيقن الطهارة ويشك في الحدث وبالعكس قوله للاجماع والصحاح المستفيضة
اما الاجماع من المسلمين فظاهر واما الصحاح فصحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام لا يوجب
الوضوء الا غائط او بول او ضرطة تسمع صوتها او فسوة تجد ريحها وصحيحة معوية بن
عمار عن الصادق عليه السلام ان الشيطان ينفخ في دبر الانسان حتى يخيل انه خرج منه ريح فلا
ينقض وضوءه الا ريح يسمعها او يجد ريحها ورواية زكريا بن ادم عن الرضا عليه السلام انما
ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وليس في طريق هذه الرواية الا سهل بن

سهل

سهل بن الربيع الذي ذكر في الرجال ان له كتابا وهذا يقتضي اعتناء ما بشأنه ومع ذلك
يروي عنه كثيرا غاية الكثرة احمد بن محمد بن عيسى الذي كان يخرج عن قم من كان يروي
عن غير الثقاة والمعتبرين في الرواية فهذا يؤذن بوثاقته او كونه مقبول الرواية عندهم
الى غير ذلك من الروايات ومثل الروايتين الاخيرتين مما يدل على الناقضية يدل على
الموجبية بضميمة الاجماع في كونه موجبا للوضوء ومقتضى الرواية الاولى والثانية ان
الريح لا يكون ناقضا الا مع احد الوصفين من سماع الصوت او وجدان الرائحة وربما
احتمل بعض المتاخرين كون الناقضية مشروطة باحد الوصفين وافتى بعض علماء زماننا
بذلك على ما سمعت وليس بشيء لانه خلاف الاجماع ونقل خلاف من السلف ومن تقدم من
الفقهاء والاخبار المطلقة بل غاية ظهور بعضها في الاطلاق والعموم منه صحيحة زرارة
التي سنذكرها في ناقضية النوم والتي سنذكرها في ناقضية النوم والرواية التي سنذكرها
عن العلل في بحث ناقضية الجنون والسكر مع ان القيدين ربما كانا واردين مورد
الغالب خارجين مخرجه فلا عبرة بمفهومهما او المراد منهما ان يسمع او يشم او يكون
القايل بثبوت خروج الريح وتيقنه وعدم كفاية المظنة في المقام كما مر في المبحث الثاني
ان الوضوء باق حتى يحصل اليقين بالحدث وسنذكر في ناقضية النوم ما يدل عليه
ايضا ومما يكون المراد ان الشيطان لما ينفخ في الدبر حتى يخيل خروج الريح فلذلك
بعض المكلفين يبتلون بهذه الحالة ودائما يتخيلون خروج الريح ويتوضؤن من هذه
الجهة فمثل هؤلاء لا يجوز لهم نقض الوضوء بالريح الا مع احد الوصفين مع ان المفهوم
مفهوم الصفة وهو مما لم يعتبره بعض وعلى تقدير الاعتبار فقد يعتبر المنطوقات فيما
بعد ملاحظة ما ذكرنا فيه ما فيه مع ان الفقه الرضوي وان شككت في ريح انها خرجت
منك فلا تنقض من اجلها الوضوء الا ان تسمع صوتها او تجد ريحها وان استيقنت
انها خرجت منك فاعد الوضوء سمعت وقعها او لم تسمع او شممت ريحها او لم تشم

اشهر وهذا مع انجباره بالشهرة العظيمة بل الاجماع والفتاوى والعمومات والاطلاقات صحة
فيما ذكرنا من ان الروايتين في مقام الطلق بالخروج اوثق فتدبر ثم اعلم ان المص لم يقيد
البول بالخروج عن المعتاد كما قيدها المشهور به لاطلاق الاخبار المذكورة ونظراته
الاطلاق منصرف الى الافراد الشايعة لا النادرة سيما هذه النادرة وعن ابن ادريس انه
قال بالنقض مطلقا كالمص ولم يعتبر الاعتياد لاطلاق الاية ونحو ما ذكرنا من ان الغائط
الوارد فيها ايضا مطلق ينصرف الى المعتاد والشيخ اعتبر الخروج من تحت المعدة دون ما
فوقه متمسكا في الاول باطلاق الاية ونحو ما عرفت وفي الثاني بعدم تناول الاسم وتعليله
وجهه ان البول والغايط اسمان لما هو فضلة الهضم لا يكون الا في المعدة ونظرانه
نماكان الفضلة يخرج من الثقب الواقع فوقها وفي الذخيرة تردد في الخارج عن غير
المعتاد مطلقا لان ما يدل على الناقضية كما انه من جهة الاطلاق ينصرف الى المعتاد كذا
ما دل على انحصار الناقض في الامور المذكورة ينصرف الى الفروض الشايعة ونظرانه
المتبادر من لفظ بول مثلا اذا كان الخارج عن المعتاد منتف من الحصر المذكور علم النقض
لكنه مبني على ان الحصر المذكور ايضا مقصور على الفروض الشايعة ونظران دلالة
الحصر ليست من سبيل المطلق ينصرف الى الشايع الا ان يجعل حصرا اضافيا ولعله مجاز
والحقيقة الحصر الحقيقي سلمنا لكن استصحاب الطهارة السابقة يكفي عن الوضوء الجديد
ولا يعارضه عموم الاية مثلا لما عرفت وصاحب الذخيرة لما انكر حجية مثل الاستصحاب
المذكور توقف في المسئلة ثم حكم بوجوب الوضوء تحصيلا للبراءة اليقينية ولعله الاحوط
وان كان المشهور اقوى سيما بعد معاضدة الشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا
والاخبار الكثيرة في مواضع لا تحصى في عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق
ثم اعلم ان في حكم المعتاد ما لو اتفق المخرج في غير الموضع المعتاد وليس بينهم خلاف
في ذلك بل في المنتهى ادعى الاجماع ووجهه ظاهر لان ذلك لا يخرج المكلف عن التكليف

من الاحداث الاجماعية اليقينية ومما ذكر ظهر حكم ما لو انسد الطبيعي وانفتح غيره
وصار طبيعيا وموضعا معتادا ومما يتشعب مما ذكرنا خروج الريح من القبل منه او منها
والذكر للرجل فانه غير ناقض على المشهور بل صرح به في المنتهى وفي التذكرة حكم بنقض
الريح الخارج عن قبل المرأة معللا بان له منفذا الى الجوف وغير ما فيه قولين والنوم كذلك
قطعها عما سبق لعدم الاجماع عليها اصلا كما سيذكر وسيجي ما فيه واما الصحاح الدالة
على ناقضية النوم فهي صحيحة زرارة عن احدهما عم قال لا ينقض الوضوء الا ما خرج من
طرفيك والنوم وصحيحة اسحق بن عبد الله عن الص عم لا ينقض الوضوء الا حدث
والنوم حدث وموثقة ابن بكير التي مضت في تفسير الاية وغير ذلك من الصحاح
وغيرها وستعرف بعضا منها والتقريب ظاهر من انه بضميمة الاجماع والاخبار
ان الناقض اعم من الموجب ومكرر للتنبيه المستفاد اه لعل التنبيه هو تعليق
الحكم على النوم المذهب للعقل كما في صحيحة عبد الله بن المغيرة اذا ذهب النوم
العقل فليعد الوضوء وحسنة زرارة والنوم حتى يذهب العقل فان تعليق الحكم بذلك
يشعر بالعلية ويكفي بهذا الاشعار اعتمادا على فتاوى الاصحاب بل الاجماع نقله
الشيخ في التهذيب والعلامة في المنتهى والصدوق في الامالي كما ستعرف عن قريب و
في علل الفضل عن الرضا عم فان قال فلم وجب الوضوء مما خرج من الطرفين خاصة ومن
النوم دون ساير الاشياء قيل الى ان قال واما النوم فان النايم اذا غلب عليه النوم
يفتح كل شئ منه وكان اغلب الاشياء عليه خروج الريح عنه فيجب عليه الوضوء لهذه
العلة ورواية الكناني عن الص عم الرجل يخفق في الصلوة قال ان كان لا يحفظ حدثا
منه ان كان فعليه الوضوء واعادة الصلوة وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه
وضوء ولا اعادة ويظهر منها ان علة نقض هذا الوضوء الناقض هو احتمال خروج الحدث
وكون ذلك الاحتمال احتمالا لا قويا ويؤيده الاشعار المذكور ولا مانع من ان يعتبر

الشايع مثل هذا كما انه اعتبر الرجحان في مسئلة الشك في بعض مواضع الصلوة وان كان
رجحانا على ما يظهر من بعض الاخبار ومن فتاوى بعض الاصحاب وان كان ذلك غير مبرئ للذمة
المشغولة على اليقين على ما اقتضاه القاعدة بل ربما يجعل محض الشك مبرئا للذمة كما في
كثير الشك وغيره ومما ذكر في العلل علة كون النوم من النواقض شرعا كما لا يخفى فلا يتوهم
الظاهر منه عدم كون النوم ناقضا كما هو منطوق هذه الرواية بل الزايد الحدث المحتمل لان
هذا المذكور علة لحكم الشرع وحكم الشرع هو كون النوم ناقضا كما هو منطوق هذه الرواية
وغيرها من الروايات ولا مانع من امثال ما ذكر من التعليل سيما بعد ما ذكر من
الاجماعات وغيرها لان الحكم الشرعي بامثال ما ذكر من العلل معارف شايع الورود حسيما
لمادة الفساد كما في حرمة الخمر وامثالها من الاحكام مع ان شغل الذمة بالصلوة مثلا
يقيني وحصول البراءة مقصور على البناء على الناقضية واعادة الوضوء وعدم كفاية
والبناء على الوضوء السابق والاكتفاء مع ما عرفت من الاجماعات وغيرها فتدبر فيما
فيه ثم اعلم انه اورد على صحيحة اسحق المذكورة اشكال وهو ان المقدمة الاولى اشتملته
على قضيتين مختلفتين كيفا احديهما لا ينقض الوضوء ما ليس بحدث والثانية الناقض
للوضوء حدث وانتظام الثانية مع الكبرى لا ينتج شيئا لعدم اتحاد الوسط وكذا
الموجبة لان الموجبتين في الشكل الثاني عقيم وفي الخ بان كل واحد من الاحداث يغاير
جهة الاشتراك واحيانا فيغاير الاشتراك طبيعة الحدث ومغاير الاحيان مستحضات تلك
الافراد ولا شك انها ليست احداثا والا لكان مغاير الاشتراك داخلا فيما به الامتياز
فلا يتم ما ذكر فيقل الكلام اليه وهكذا فيتسلسل واذا لم يكن احداثا لها مدخل
في النقض فيستند النقض الى المشترك الموجود في النوم ووجود العلة يستلزم وجود
المعلول واورد عليه ان عدم كونها احداثا لا يستلزم عدم المدخلية بل الظاهر المغايرة
المدخلية والاتفاق الحدث بكان حدث وبين مفاديهما فرق واضح مع ان احتمال

المدخلية
المخلية

المدخلية لا ادلة منه والظاهر ان مراد المعصوم عم نفي الناقضية عن غير ما هو حدث ردا على
العامة الذين يقولون بانتقاض الوضوء بغير الاحداث وقال النوم حدث دفعا
للتوهم عدم كونه حدثا وقوله بما يزيل العقل تقييد للنوم الناقض وان غير المذهب
للعقل لا ينقض على ما يظهر من غير واحد من الاخبار مثل صحيحة عبد الله بن
المغيرة عن الرضا عم اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء وحسنة زرارة عن
الباقر عم والصادق عم والنوم حتى يذهب العقل وغيرها ولذلك جعل المص الحكم منوطا
بذهاب العقل موافقا لامالي الصدوق وغيره وجعل جمع من الاصحاب الحكم منوطا
بالغلبة على حاستي السمع والبصر وقيدوا الناقض من النوم بها وفي المدارك انه
المستفاد من الاخبار المعتبرة تعليق الحكم بالنقض في النوم على ذهاب العقل القول
ابي الحسن عم ثم ذكر الصحيحة والحسنة المذكورتين فقال فالاولى ان يناط الحكم به انتهى
ونظرانه المستفاد من معتبرة اخرى تعليقه بذهاب السمع والبصر مثل صحيحة زرارة
عنه عم قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء وفي الكافي بسنده عن سعد عن الص عم قال اذنان
وعينان تنام العينان ولا تنام الاذنان وذلك لا ينقض الوضوء فاذا نامت
العينان والاذنان نقض الوضوء وفي موثقة ابن بكير كالصحيحة التي مرت في تفسير
الاية اذا قمتم الاية وفي اخرها قلت ينقض النوم الوضوء قال نعم اذا كان يغلب على
السمع ولا يسمع الصوت وصحيحة معمر بن خلاد قال سألت ابا الحسن عم عن رجل به علة
لا يقدر على الوضوء والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى
وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه قال اذا خفي
عنه الصوت فقد وجب عليه الوضوء وصحيحة زرارة عن الباقر عم انه قال لما ينقض
الوضوء فقال ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغايط والبول

او سخا او ريح والنوم حتى يذهب العقل وكل النوم يكره الا ان يكون يسمع الصوت ويظهر منها
ان المراد من ذهاب العقل الوارد في تلك الاخبار ان يكون تغلب على السمع وكذا من صحيحة زرارة
المذكورة ويظهر ايضا ان ذهاب العقل يحتاج معرفته للناس الى معرف وهو الغلبة على
السمع وفي الحقيقة مراتب ذهاب العقل مختلفة واول مرتبة الغلبة على البصر واخر مرتبة
المعتبرة شرعا الغلبة على السمع وربما يغلب عليه ومع ذلك يمشي في الطريق بل في سكك الطرق
وربما يكون راكبا على خيل او حمار مثلا في غاية اضبط الناس من الوقوع عن المركوب
بل الميل ايضا الى الطرفين بحيث لا يميل اصلا بل اللجام في اليد والرجل في الركاب على
سبيل الاستحكام والعمامة على الراس والنعل والخلاء في الرجل وامثال ذلك فظهر انه لا بد
من معرف شرعي للذهاب المعتبر شرعا ولا يكفي ذكر ذهاب العقل ولذا قيد الجماعة النوم
بغلبته على حاستي السمع والبصر فمقام ذكر ذهاب العقل ليس مقام تعيين تام وتعريف
كامل وفي صحيحة زرارة المتقدمة المتضمنة لاعتبار الغلبة على البصر والسمع والعقل شهادة على
ان الاذن والقلب متلازمان في التعريف فلاحظ وتامل وربما يظهر منها ومن ساير الاخبار
ان المناط هو العقل وان اعتبار الحاستين لكون الحاكم المميز هو العقل حقيقة وفي تلك
الصحيحة بعدما ذكر منها هكذا فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه
قد نام حتى يجي من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك و
لكن تنقضه بيقين ومنه شهادة على ما ذكرنا وكذا في كلام الصدوق الذي سنذكره عن
الامالي ومما ذكر ظهر ايضا ما ذكره في التذكرة حتى قال انه لو شك في النوم لم ينتقض طهارته
وكذا لو تخايل له شيء ولم يعلم انه منام او حديث النفس ولو تحقق انه رؤيا نقض لحصول
مراده من النوم والرؤيا انما هو النوم الكامل البالغ حد النقض قال لي بعض مشايخي من
المحققين ان من كان كثير الخيال قوي المتخيلة ربما يرى امورا ويخيل وليس نوم النائم
ثلث وربما يسمع الصوت ومع ذلك يرى تلك الصور والمتخيلات مجربة ثم لا يخفى

ان الشيخ ره استدل بصحيحة معمر بن خلاد المذكورة على ناقضية ما يزيل العقل من جنون
او اغماء او سكر واورد عليه بان الاغفاء هو النوم لغة واجيب بان قوله ع اذا خفي
عنه الصوت مطلق فلا يتقيد بخصوص السؤال وفيه ان الضمير يرجع الى الرجل المسؤل
عن حاله وحكمه وربما جعل استدلاله من التعليق بشرط خفاء الصوت المشعر بالعلية
كغيرها من الاخبار السابقة فتامل ثم اعلم ان المراد من الغلبة على السمع غلبته معطلة
لها لا مطلق الغلبة وقيل المراد الغلبة التحقيقية عند سلامة الالة والتقديرية
مع عدمها والظاهر انه كذلك لك يظهر وجهه من التامل فيما ذكرناه قوله والاستحاضة
الى اخر الكلام في ذلك في مبحث الاستحاضة وان الخلاف في ذلك لابن ابي عقيل
كما ذكره المصنف ره ولابن الجنيد ايضا فانه اوجب فيها الغسل ايضا في اليوم والليلة
مرة واحدة ومن الصحاح التي مستند المشهور ومستندها فالطعن عليه فلاحظ قوله
بخلاف ظاهر الصدوقين الى اخر قول الشيخ في التهذيب ادعى اجماع المسلمين على ناقضية
النوم في الجملة والصدوق ذكر في اماليه ان من دين الامامية الاقرار بانه لا ينقض
الوضوء الا ما خرج من الطرفين من بول او غائط او ريح او مني والنوم الغالب على
الحاستين السمع والبصر ومزيل العقل ومنه يظهر عدم الخلاف منه وكلام ابيه ظهوره
تاما لان اباه من الامامية ومن رؤسائهم عندنا لكل فضلا عن الصدوق سيما بعد
ملاحظة حاله بالنسبة الى ابيه ورسالته اليه وانها مما يحكم بصحته وكونه حجة بينه و
بين ربه الى غير ذلك مما يظهر من الفقيه وغيره من نصا ينفذ ولا شك في انه اعرف
بمذهب ابيه من غيره فان اهل البيت ادرى بما في البيت فما نقل عن ابيه من انه
لم يعد النوم في نواقض الوضوء ان صح فلا بد من التاويل بان مراده عدم كون النوم
في نفسه ناقضا بل من جهة كون الريح يخرج منه على سبيل الغلبة عليه كما هو عن علماء العامة
وغيره ولذا قيد الناقض منه بكونه مزيلا العقل والسمع كما مر وهو ايضا انه لا مانع من كونه

ناقضا من جهة ما ذكر فيحال يقال هو من النواقض وان كان ناقضيته شرعا من الجهة المذكورة
ويصح ايضا ان يقال هو في نفسه وحقيقته ليس من النواقض والا لم يعلل بما علل ولم يقيد بما
قيد وان كان المكلف متى نام الى ان ذهب عقله يجب عليه الوضوء البتة بحكم الشرع وان كان
حكمه من جهة العلة المذكورة ومع القيد المذكور على انك عرفت ان السكر والجنون والاغماء
ناقضيتها اجماعية عند الفقهاء بل نقل جمع منهم الاجماع ولم يشر احد الى تامل احد في ذلك
فهذا ينادي بان الصدوقين كانا يقولان بناقضية ما يزيل العقل ولذا نسب اليهما ايضا
ناقضية الامور المذكورة مع ان تجويز القول بناقضية الامور المذكورة وعدم ناقضية
النوم فيه ما فيه ومما ذكر ظهر حال الصدوق ايضا في ايراده في الفقيه خبرا عن سماعة انه
سئل عن الرجل يخفق راسه وهو في الصلوة قائما او قاعدا او راكعا فقال ليس عليه
وضوء ورواية اخرى مرسلة عن الكاظم ع انه سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد فقال لا
وضوء عليه ما دام قاعدا لم ينفرج لان مجرد روايته اياهما فيه ليس دليلا على كونهما مذهبا
له سيما مع انه ذكر في الفقيه في ذلك الباب ثانيا في ذلك البحث قال باب ما ينقض الوضوء
سأل زرارة ابا جعفر ع وابا عبد الله ع عما ينقض الوضوء فقالا ما خرج من الطرفين
الى ان قالا والنوم حتى يذهب العقل وهذه الرواية هي الصحيحة التي ذكرناها و
مضمونها عين ما ذكره الصدوق في اماليه وجعله دين الامامية ثم قال متصلا بتلك
الرواية من غير فصل اصلا ولا ينقض ما سوى ذلك من القيء والقلس الى اخر ما قال
فظهر ظهورا تاما ان ما ذكره من رواية زرارة عين فتواه ولم يوسع بينه في ذلك
سيما بعد ملاحظة ما ذكره في الامالي ثم ذكره رواية سماعة والمرسلة المذكورتين ولما
ذكرناه قال في الحج فان كان شيء ان الروايتان مذهبا له فقد صارت المسألة خلافية
ووجه شكه وترديده انه ذكر في صدر الباب ما ذكرنا ثم ذكر الروايتين بعد وريات
كثيرة وانه ذكر في اول كتابه انه لا يورد في هذا الكتاب الا ما يحكم بصحته ويجعله حجة

بعض

بينه وبين ربه ومع ذلك نرى انه يذكر في كثير من المواضع فتواه وما حكم به ومع ذلك يذكر
الا الروايات المخالفة له الى ان حكم صاحب ره في شرحه على الفقيه انه ره رجع عما ذكره في اوله
كذلك كتابه ودفع اليد عنه ومع ذلك الشك في الجملة باق لنا في انه رجع او فعل كان مخالفا
له لفتواه لم ناويل والشك لا تامل منه جزما على اي تقدير واي حال ومما ذكر ظهر انه
على تقدير كون الروايتين مذهبا له لا يقتضي صيرورة المسألة خلافية لما عرفت
من من ان النوم في نفسه ومطلقا ليس بناقض قطعا عند احد من الفقهاء بل ناقضيته
مشروط بذهاب العقل كما صرح في الامالي وهو مضمون رواية زرارة التي افتى به
قطعا فلعله يعتقد ان النوم الوارد في الروايتين ليس مذهبا للعقل بل لا يخفى ذلك
على المتامل لانه ره بعد رواية زرارة بلا فصل قال ولا ينقض الوضوء ما سوى ذلك
من من القيء الى اخرها وذكر امورا كثيرة لا ينقض الوضوء من جهة الاحاديث التي اوردها
وقد ذكر في جملة الامور المذكورة واحاديثها هاتين الروايتين وذكر بعدهما ايضا احاديث
دالة على عدم ناقضية القبلة ومس الفرج وامثالهما مما لا ينقض الوضوء عند الامامية
كما صرح به ايضا هو في اماليه كما عرفت بل الشيخ ره ايضا ذكر الروايتين وحملهما على
نوم لا يغلب العقل وفي الذخيرة نفى عنه البعد لان الغالب في حال القعود واستشهد
الشيخ لحمله برواية ابي الصباح الكناني عن الصادق ع الرجل يخفق في الصلوة فقال ان كان
لا يحفظ حدثا منه ان كان فعليه الوضوء وغير خفي ان رواية سماعة ايضا ليس فيها
الا الخفق الراس وهو النعاس ظاهرا فهي ايضا شاهدة على ما ذكر لكن حمل المرسلة على
التقية اقرب لكونه فيها بخصوصه مذهبا للعامة قوله وفاقا للاكثر الى اخره اجمع
علماؤنا على ان غسل الجنابة يجزي عن الوضوء والمشهور في الاغسال الاخر انه لا يجزي
بل لا بد من الوضوء للصلوة سواء كان فرضا او سنة ونقل عن المرتضى انه لا يجب الوضوء
مع مع الغسل سواء كان فرضا او نفلا وقال الصدوق في اماليه من دين الامامية الاقرار

بان كل غسل فيه وضوء في اولاه الا غسل الجنابة فانه فريضة وهكذا فانه فريضة اشارة الى ما
ذكره في الفقيه بقوله والوضوء في كل غسل ما خلا الجنابة لان غسل الجنابة فريضة تجزيه
عن الوضوء ولا تجزيه سائر الاغسال عن الوضوء لان الغسل سنة والوضوء فريضة ولا
تجزي سنة عن فرض وغسل الجنابة والوضوء فريضتان فاذا اجتمعا فاكبرهما يجزي عن
اصغرهما واذا اغتسلت لغير جنابة فابدء بالوضوء ثم اغتسل ولا يجزيك الوضوء عن الغسل
عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة وما ذكره رحمه الله هنا
عبارة الفقه الرضوي بعينها وهي مع صراحتها والمبالغة فيها منجبرة بالشهرة بين القدماء
بل اجماعهم بل كونها من دين الامامية بحيث يجب الاقرار بها ومنجبرة ايضا برواية ابن ابي
عمير الواردة بطريقين صحيحين اليه احدهما عن رجل عن ابي عبد الله عم قال كل غسل قبله وضوء
الا غسل الجنابة وثانيهما عن حماد بن عثمن او غيره عن الصادق عم قال في كل غسل
وضوء الا غسل الجنابة وثانيهما عن حماد الخ ومع ذلك بالطريق الاول مروية في
الكافي ايضا مع انه قال في اوله ان جميع ما فيه من الآثار الصحيحة عن الصادقين على
سبيل العلم واليقين واما الصدوق فعلم ان ما ذكره في الامالي هو عين مضمون هذه
الرواية وما ذكره في الفقيه ايضا يوافقها واما الشيخ فرواها بالطريقين مفتيا بمضمونها
في كتبه موافقا لمن وافقه من فقهائنا ويعضدهما ايضا ما رواه في الغوالي عن النبي صلعم
كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا الجنابة وايضا مراسيل ابن ابي عمير عند الفقهاء و
اهل الرجال بحكم المسانيد الصحيحة مقبولة مثلها وايضا ابن ابي عمير ممن اجمعت العصابة
وايضا هو ممن لا يروي الا عن الثقة على ما صرح به ايضا في العدة وايضا منجبرة بفتوى
المتقدمين والمتاخرين سوى السيد رحمه الله ثم اعرف كلام الامالي بل كل واحد واحد مما
ذكر علة مستقلة للحجية كما هو محقق في محله وبناء المحققين عليه فاظنك باجماع الجميع
فدليل المشهور امور الاول الاجماع المنقول في الامالي الثاني عبارة الفقه الرضوي

المنجبرة بما ذكر الثالث صحيحة ابن ابي عمير المنجبرة بما ذكر مما قاله المص ان رواية ابن ابي عمير
صحيحة بزعمهم وانه بين ضعفها فيه ما لا يخفى على من له ادنى تامل فان مدار التصحيح عليهم
وعلى حكمهم واخبارهم فاذا اخبروا بصحتها من وجوه متعددة فكيف يبقى تامل مع ان
الضعيف المنجبر بالشهرة حجة وربما يبنى المص امره على ذلك فكيف اذا كان بهذا النحو من
الشهرة مضافا الى الاجماع المنقول وغيره مما عرفت وستعرف واما ما ذكره من عدم
صراحة الدلالة فيه ان الظهور يكفي والا لخرج اكثر الاخبار التي يحتج بها عن الحجية سيما
والدلالة في غاية المتانة فان المستفاد من ظاهرها ان المقرر بحسب الشرع كون كل غسل
سوى غسل الجنابة قبله وضوء وبالجملة ظاهرها الثبوت واللزوم وان غير ذلك ليس شرعيا
لا الا الاستحباب والاولوية والفضيلة وانه غير صحيح كما لا يخفى على من عرض على افهام
العرف ولذا اتفق فقهاؤنا على فهم الوجوب وتراكم عليه افواج افهامهم بحيث كاد ان
يخرج عن الاحصاء مع نهاية استقامة فهمهم وتامل ما في الامالي والفقيه تجد منهما
ما يعضد الفهم مع ان الحمل على الاستحباب لعله يخرج الخبر عن الحجية لان السيد رحمه الله ايضا
لا يقول بالاستحباب بل به يلكان ظاهره المنع كما لا يخفى مع ان المص بنى على ان الآية
عامة موافقا لكثير من المتاخرين فالآية ايضا دليل آخر ويعضد الرواية ويجبرها
وتخصيص الكتاب بالخبر عند من يقول به انما هو اذا لم يكن للخبر معارض مقاوم
مساو له والا لكان ما وافق الكتاب هو الحجة للاخبار المصرحة بذلك مضافا الى
الاعتبار وانه لا معنى للقول بتخصيص الكتاب حينئذ اصلا سيما اذا كان الموافق للكتاب
مشهورا بين الاصحاب وموافقا للاجماع المنقول وغيره من المرجحات التي ذكرت ومن
جملة المرجحات الاخبار التي كادت تبلغ التواتر في ان ما لم يوافق الكتاب ليس بحجة
والا الاخبار التي وردت في الامر بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب وترك ما فيها من التعليل
بان المجمع عليه لا ريب فيه مع ان تخصيص الكتاب انما يجوز اذا كان المخصص قطعي

الدلالة يحق يقاوم قطعية متن الكتاب على ما صرحوا به في الاصول ولو لم يكن قطعي الدلالة
لا اقل ان يكون نصا ولا يجوز اقل منه سلمنا لكن لا اقل ان يكون اقوى دلالة من العام
بلا شبهة وكون الخبر الذي يخصصون به اقوى دلالة من الكتاب فيه ما فيه وستعرف
ومما يضعف دلالة ذلك الخبر مضافا الى ما مر ان الائمة عم في مباحث التيمم وغيره واذا
ارادوا بيان حال الغسل كانوا يعرضون لذكر خصوص الجنابة وكانوا يقولون ان الغسل
من الجنابة كذا مع انهم كانوا يريدون بيان حال الغسل فلاحظ وتامل حتى هذا وغيره
من مضعفات دلالة الخبر كما ستعرف ان سلمنا دلالة الخبر وسيجيء ما فيه ومما يدل على
مذهب المشهور العمومات الدالة على ان بعد الاحداث الناقضة للوضوء يجب الوضوء
وانها موجبة له مطلقا مع ان الآية فسرت هكذا اذا قمتم الى الصلوة فتوضأوا وان كنتم
جنبا فاطهروا اي الا اذا كنتم جنبا فالتعرض لذكر خصوص الجنب ظاهر في ان غيره يتوضأ
للصلوة البتة فتامل ويدل عليه مضافا الى الاجماع والآية والاخبار الاستصحاب لان
المكلف قبل الغسل لا يجوز له الصلوة قطعا فكذا بعد الغسل الخالي عن الوضوء قوله
منها الصحيح الغسل الخ في المدارك والتعريف ليس للعهد لعدم تقدم معهود ولا للعهد الذهني
اذ لا فايدة فيه فيكون للاستغراق ويؤكده التعليل المستفاد من قوله عم واي وضوء
اطهر من الغسل فانه ظاهر في العموم اذ لا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة
الى غيره من الاغسال وقد ورد هذا التعليل بعينه في غسل الجمعة ايضا في مرسلة حماد
عن الصادق عم في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال عم واي وضوء
اطهر من الغسل انتهى اقول المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس المعرف كما حقق
في محله فمعنى الحديث يصير هكذا الغسل من حيث هو هو بل الغسل من حيث هو
هو المطهر للحدث وانه من الوضوء من حيث هو هو فلم يتم العموم الذي ذكره لكن
يرد عليه انه يلزمه ان كل حدث اصغر يصدر عن المكلف يكون مخيرا في رفعه بالوضوء

والغسل ان شاء توضأ وان شاء اغتسل بل يكون الغسل اظهر لذلك الحدث الاصغر و
التي تكون الاولى اختيار الغسل على الوضوء وانما قلنا ذلك لان المستفاد من التعليل امر
معروف عند الاذهان والا فلا وجه لمثل ما ذكر من التعليل والمعروف في الاذهان
ان الغسل تطهير عام لجميع اجزاء البدن بخلاف الوضوء والبناء على انه لعل المراد امر لا
يعرفه المكلف يخالف ظاهر قولهم واي وضوء اطهر من الغسل وابقى فعلى هذا يلزم ايضا
ان المكلف لو احتاج الى التيمم يكون مخيرا بين جعله بدلا عن الوضوء او الغسل وجعله بدلا
عن الغسل اولى وكذا ما ورد في الاخبار من الوضوءات المستحبة لامور كثيرة مثل طلب
الحوائج وزيارة القبور وغيرهما يكون الامر فيها على التخيير بين الوضوء والغسل بل ما ورد
من ان الوضوء على الوضوء نور على نور الى غير ذلك فعلى هذا يرد ما ذكره خلاف الاجماع
والاخبار الدالة على انحصار الموجب في الوضوء في الاحداث الصغار وخلاف طريقة
جميع المسلمين في الاعصار والامصار وخلاف ظاهر القرآن على حسب ما عرفت والبناء
على ان المراد من الغسل كل غسل ورد من الشرع الامر به وجوبا او استحبابا لم اذكره في
المدارك وان لم يكن مخالفا لما ذكر خصوص السيد لكنه مخالف للاخبار وطريقة المسلمين
في الاعصار والامصار وفتاوى معظم الاخيار من المتقدمين والمتاخرين بل كلهم
سوى واحد فان مخالفة هذه الشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا ليست امرا حسنا
بل لا بد من الاحتراز عنها مهما امكن كما لا يخفى على الفطن ولذا ترى صاحب المدارك في
من وافقه في الطريقة وان بالغ في رد ادلة المشهور وتصحيح ادلة غير المشهور يقول مخالفة
المشهور امر مشكل وامثال هذه العبارة فيتوقف او يميل الى المشهور او يميل الى غير
المشهور في غير العمل وان مال اليه في الفتوى ايضا يكون مترددا متاملا اليه والمعصوم
قال في المشتهر بين الاصحاب لا ريب فيه فتامل مع ان الاستغراق معنى مجازي
للفظ الغسل لا يصار اليه الا بقرينة معينة له وهي استواء جميع الافراد بحيث لم يتحقق

رجحان لبعضها الخ وكون الامر فيها لخروجه كذلك محل تامل لان غسل الجنابة اغلب الاغسال
تحققا وليس غسل مثله في مرتبة العلة ووجوب الازالة لابتلاء الرجال والنساء جميعا
كثيرا غالبا ومع ذلك الاطلاق سيصرف الى الفرد الكامل ايضا وهو الوجوبي اي الفرض
الالهي كما هو مسلم بالنسبة الى اطلاق لفظ الصلوة والصوم وغيرهما ولذا في عرفنا
ومحاوراتنا الان اذا اطلق لفظ الغسل لم يكن قرينة اصلا يتبادر سوى غسل
الجنابة مع ان الاصل عدم العموم في غير الالفاظ العامة ولذا قالوا انصراف المفرد المحلى
الى العموم فرع ان لا يكون فرد من الافراد غالب التحقق لان الغلبة تجعله بمنزلة الحاضر
في الاذهان وعلى تقدير جعله مترددا فيه مشكوكا ارادته لا يثبت العموم ايضا حتى
ينتفي الشك ويتعين العموم بل ادعى العلامة ان الظاهر من لفظ الغسل عند الاطلاق
وعدم القرينة هو غسل الجنابة مع انا قلنا ان الائمة عم كثيرا ما في مقام بيان حال
الغسل يتعرضون لذكر خصوص غسل الجنابة لاحظ باب كيفية الغسل وباب واجبات
وباب احكامه وباب التيمم للتقدير عنه وليس ذلك الا من جهة الغلبة التي اشرنا اليها
فكان الغسل من جهتها كانه منحصر في غسل الجنابة ومما قال في المدارك لاثبات
العموم من قوله اذ لا خصوصية لغسل الجنابة في هذا الوصف بالنسبة الى غيره من
الاغسال ان اراد عدم الخصوصية بحسب الشرع فهذا دعوى وان اراد بحسب طهارة
الجسد ونظافته ففيه ما قلنا من انه يلزم ان يكون غسل جميع الجسد في رفع الاحداث
الصغار اولى من الوضوء مطلقا وغير ما فيه فظهر ان الوصف غير ما ذكر وانه جعل
بالنسبة الى من يعمل بامثال العلل المذكورة والمناسبات العقلية فلا يمكن جعله حجة
والعجب انه لا يناسبها التقييد بالجنابة لعدم مناسبة الجعل ومراعات المناسبات
العقلية التي ليست بحجة عندنا في الشرع فلا تم جواز الاحتجاج سيما في مقابل
الادلة الشرعية التي عرفتها وعرفت تماميتها فكيف تغليب مثل ذلك على تلك الادلة

ويمكن

ويمكن ان يجعل المقام مقام برهان وذلك لان الطهارة هنا ليست معناها سوى رفع الحدث
وعرفت ان لا معنى للحدث هنا الا الحالة المانعة وان المانع ليس الا منع الشارع عن
الصلوة مثلا بتلك الحالة ورفع تلك الحالة التي تسمى طهارة ليس الا تجويز الشارع مثل
الصلوة مثلا ومعلوم ان الله تعالى قال في القران اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية
فيظهر منه ان الوضوء طهارة وطهور اذ ظاهره ان بعد ذلك الوضوء يجوز الصلوة حتى
ولا مانع منها البتة وقال بعد ذلك وان كنتم جنبا فاطهروا فيظهر منه ايضا ان الاطهار
الذي هو الاغتسال قطعا واجماعا ونصا طهارة ايضا وطهور فمن هذا يقول
المعصوم عم اي وضوء اطهر من الغسل اذ كما ترتب جواز الصلوة على الوضوء في قوله تعالى
كذا ترتب على غسل الجنابة ايضا من دون تفاوت وتامل اصلا فمن يحتج بقولها لعامة
بطهارة الوضوء وعدم طهارة غسل الجنابة فيجوز معه الوضوء لاجل فعل الصلوة
ولا يجوز فعلها بغير وضوء فعلى هذا صار الحديث برهانا قاطعا لا عبارة فيه اصلا لا
من جهة كونه حجة ولا من جهة المخالفة للاخبار والفتاوى بل المخالفة للاجماع وعمل
المسلمين في الاعصار وغير ذلك ومع ذلك ليس فيه ما يخالف دلالة المشهور اصلا و
قطعا ولا من قولهم بوجه من الوجوه فكيف يناقي الاحتجاج به في رد قولهم وادلتهم بل نصير
مؤيدا لهم وشاهدا كما لا يخفى على الفطن ومما يقرب حمل هذا الحكم على ما قلناه ان راوي
هذا الخبر على ما قلناه وهو ابن مسلم روى عن هذا المعصوم وهو الباقر عم انه قال
له ان اهل الكوفة يروون عن علي عم ان عليا عم كان يامر بالوضوء قبل غسل الجنابة فقال
كذبوا على علي عم ما وجد ذلك في كتاب علي عم قال الله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
فتامل جدا ويقربه ايضا صحيحة حكم بن حكيم انه سال الصادق عم عن غسل الجنابة فقال
افض على كفك اليمنى الى ان قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل
الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ فانه يؤيد ان كلمة اي التي هي من

اداة العموم في الوضوء خاصة فظهر ان عنايته في التعميم انما هي في خصوص الوضوء دون
الغسل والا كان يقول اي غسل اضعف من الوضوء وانقص طهرا فلا عناية له في عموم
الغسل اصلا والاصل عدمه فيرجح الاشارة والتعريف الى الغسل المذكور في السؤال
فظهر عدم العناية في عموم الغسل والحديث الذي استدل به ايضا على انه لا يظهر من الخبر
ان الغسل يجزي عن الوضوء لاجل الصلوة اذ يجوز ان يكون المراد انه يجزي عنه لحصول الغسل
الشرعي لا لاجل الصلوة كما قاله العلامة ره سيما على القول بوجوبه لنفسه على ان هذا
الحديث مع ما عرفت من وجوه التامل في دلالته على فرض ان يكون دلالته تامة يخالف
ظاهر الكتاب في المشهور بين الاصحاب والادلة التامة الصحيحة الدالة على ان كل غسل
سوى الجنابة قبله او بعده وضوء كما عرفت ويشهد عليه قوله واي وضوء اطهر من الغسل فانه
ينادي بان الاجزاء انما هو بالنسبة الى الطهارة المطلوبة من الغسل لا الاجزاء وكذا الاخبار
الواردة في ان رفع الحدث الاصغر بالوضوء خاصة الى غير ذلك مما عرفت فح يشكل التمسك
فما ظنك بما اذا وجد خلل في الدلالة وجوه من التامل مع ان التعارض بين الحديث والاية
وما وافقها من الاخبار انما هو من باب العموم من وجه فالاية اقوى على اي حال مع
انك عرفت ان التعارض لو كان من باب العموم المطلق لا بد في التخصيص من قطعية دلالة الخاص
او ظنيتها وان هنا من دلالة هذا الحديث سيما اذا كان الاية وما وافقها متعاضدة
بادلة تامة كثيرة وكل الفقهاء الا واحد منهم خالفوا مدلول الحديث على فرض تسليم دلالته
وذهبوا الى ما وافق ظاهر الاية والاخبار وغيرها من الادلة التامة فتامل وما ذكره ظهر
الجواب عن مرسلة حماد ايضا وكذا ما وافقها مضافا الى ما وجد من الاخبار في علة
غسل الجمعة من ان الله تعالى اتم وضوء الفريضة بغسل الجمعة ما كان فيه سهو او تقصير او
نسيان فانه ينادي باعلى صوته بعدم اجزاء الغسل عن وضوء الفريضة كما ورد في تلك
الاخبار ايضا ان الله تعالى اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة مع انه روى الشيخ ره

بسنده

بسنده الى علي بن يقطين عن الكاظم عم اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل فتامل
ذكرناه من الجواب عن الاخبار الاخر ايضا مثل موثقة عمار انه سئل الص عم عن الرجل اذا
اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده قال لا ليس عليه
قبل ولا بعد قد اجزاه الغسل والمراة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك الحديث
ولما روى محمد مرسلا ان الوضوء قبل الغسل او بعده بدعة فمع الارسال يمكن ان يكون نسخته
وبعده الواو فيه للاستيناف وكون قبل الغسل خبرا له فتامل جدا مع انك عرفت ان
لفظ الغسل المطلق ينصرف الى الجنابة وسيجيء ان الوضوء قبله بدعة وكذا بعده واستدل
ايضا بوجود الروايات الكثيرة في الحائض والمستحاضة وغيرهما انها تغتسل من دون
ذكر الوضوء اصلا وايضا ورد ان غسل الحيض مثل غسل الجنابة وصل وفيه انا في امثال
زماننا لا نقول للحائض وامثالها الا اغتسلي بعد الطهارة وامثال هذه العبارة مع
ان رأينا اما وجوب الوضوء او كونه احتياطا بحيث يجعل العمل عليه كالمص ومن وافقه و
الفقهاء مع القطع بكون مذهبهم الوجوب لا يذكرون في كتبهم الا كذلك مثلا يقولون
هل يجوز وطي الحائض قبل الغسل ام لا الى غير ذلك مما لا يحصى وكذا نحن ايضا وسائر
الناس لا نعرف ما مثل المقام المذكور الا لفظ الغسل خاصة والمدار ليس الا على ذلك وذلك
لان المقام متفاوت مقام ما ذكر وجوب الغسل للصلوة او الوطي او عدم وجوبه للوطي
وامثال ذلك غير مقام ان الغسل ماذا وشرائطه ما هي وانه يحتاج الى الوضوء ام لا فانه يجب
لدوام لا الى غير ذلك من امثال المقام بل الحق ان النية شرط في الوضوء والغسل وسائر العبادات
ولم يذكر في مقام من مقامات وجوب عبادة او استحبابها او مطلوبيته انه لا بد من نية ومن
على النية غيرها مما هو شرط في عبادة او معاملة انه لا يذكر في مثل المقام الاول شيء منها
في شيء منها في الاخبار وفتاوى الفقهاء وطريقة محاورة المسلمين في الاعصار والامصار
مع انه معلوم ان الشيعة الى زمان الصادقين كانوا على طريقة اهل السنة فان الصادق

ابلغاهم الاحكام على حسب ما هو الحق وهم ما كانوا يسئلون عن جميع الاحكام بل كانوا
يسئلون عن شيء اشكل عليهم والائمة عم ايضا ما كانوا يبلغون الحكم من اصله وفرعه
بل ما كانوا يبلغون الا ما هو من الفروع والمتعلقات والاحكام وهم الى زماننا هذا عم
كانوا يتوضؤن لكل صلوة مع الغسل ايضا والائمة عم منعوهم عن الوضوء مع غسل
الجنابة خاصة كما عرفت والوضوء لكل كان طريقة الاسلاف من الصحابة والتابعين
وغيرهم خلفا عن سلف وكان هو المتداول الى زمان الباقر عم معا من الظاهر من القرآن
والاخبار النبوية واما كون غسل الحيض مثل غسل الجنابة فالمراد المماثلة في هيئة
الغسل وكذا الحال في اتحادهما مع احتمال الارادة التداخل كما قالوا وبالجملة شغل الذمة
اليقيني بالفريضة لا يحصل البرائة اليقينية منه الا بان يتوضأ مع الغسل للصلوة و
لا يكفي بالغسل وحده وسيما الفريضة التي هي اشد الفرائض بعد المعرفة بل عرفت ان
الظن بالبرائة ايضا لا يحصل فضلا عن اليقين هذا مع قطع النظر عن قوة ادلة المشهور
ورجحانها على ادلة السيد ره فكيف الحال اذا ثبت القوة والرجحان وقلة وما اخترناه
لا يخفى ان الفتوى والترجيح ليس الا لاجل العمل واي ثمرة بتضييع العمر والقرطاس والمداد
اذا كان العمل على المشهور بل في كتب الاخلاق ايما ذم ذلك ومنع عنه الا ان يكون يجوز
العمل بما اختاره ويجعل موافقة المشهور اولى واحوط لكنه خلاف ظاهر عبارته بل ربما
الظن انه رخص نفسه او احد الخيار ما اختاره احتياطا سيما في غسل مستحب ليس فيه
تاكيد واهتمام شرعا بل مع عدم الاحتياط ايضا ما الظن الارتكاب والرخصة فضلا عن
خالة الاحتياط قوله ثم تقديم الوضوء آه المشهور اختلفوا في تقديم الوضوء على الغسل
وتاخيره فعن الشيخ في المبسوط انه يجوز كلاهما والتقديم افضل واليه ذهب جماعة من
المتاخرين وقال في بعض كتبه على ما نقل عنه بوجوب تقديمه وهو المنقول عن ابي
الصلاح والمفيد وظاهر كلام ابني بابويه بل عبارة الامالي تدل على انه من دين

الامامية الذي يجب الاقرار به وفي الفقه الرضوي واذا اغتسلت لغير جنابة فابدء بالوضوء
ثم اغتسل ولا يجزي الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة
وغيره دالة على عدم اشتراط تقديم الوضوء لصحة الغسل بل غايته شرط لصحة الصلوة وان
وجب تقديمه على الغسل ولعل المفيد وابني بابويه يريدون هذا المعنى لانه دأبهم الاخذ
عن الفقه الرضوي والعلامة والاية والاصل يعضدان الاول مع مرسلة ابن ابي عمير و
غيرهما من الادلة بحجة الثاني والجواب الاولون بالحمل على الاستحباب ويدل عليه ما رواه
في الكافي بسنده عن الصادق عم يقول الوضوء بعد الغسل بدعة وما رواه الشيخ في الصحيح
عن سليمان بن خالد عن الباقر عم مثله وغيرها ايضا المرسلة الدالة على ان الوضوء قبل
الغسل وبعده بدعة اذ على القول بوجوب الوضوء مع الغسل يتعين ما ذكرناه فالاحوط
هو الثاني كما انه احوط ايضا قوله وزاد جمع من المتاخرين آه مر الكلام في ذلك في بحث
الاستحاضة وان الاقوى ما ذكره المصنف لما ذكره قوله ونادى الاسحاق المذي آه المشهور
انحصار موجب الوضوء فيما ذكر لما مر من الادلة وعن ابن الجنيد ان المذي على ضربين
قسم يجب الخلقة وقسم عقيب الشهوة والثاني ينقض الوضوء وادعى في التذكرة على
عدم ناقضية المذي الاجماع ويدل عليه مضافا الى هذا الاجماع الاستصحاب وصحيحة
زيد الشحام انه سئل الصادق عم عن المذي ينقض الوضوء فقال لا ولا يغسل منه الثوب
ولا الجسد انما هو بمنزلة البزاق والمخاط وصحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا عم انه قال
سئلته عن المذي فامرني بالوضوء منه ثم اعدت عليه سنة اخرى فامرني بالوضوء
منه الى ان قال فقلت فان لم اتوضأ قال لا بأس به وصحيحة ابن سنان عن الصادق عم
ثلث يخرجن من الاحليل المني وفيه الغسل والودي فمنه الوضوء لانه يخرج من دريرة
البول والمذي ليس فيه وضوء انما هو بمنزلة ما يخرج من الانف وصحيحة ابن ابي عمير
عن غير واحد من اصحابنا عن الصادق عم قال ليس في المذي من الشهوة ولا من الانعاظ

ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا يغسل منه الثوب والجسد
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الصحيحة والمعتبرة مضافا الى اصالة البرائة واطلاق الصلوة
فلا يقيدا الا بدليل والاخبار الدالة على انحصار الناقض فيما خرج من الاسفلين والنوم
خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي وفي مرسلة ابن رباط عن الصادق عم قال يخرج من الاحليل
المني والمذي والودي الى ان قال واما المذي يخرج من الشهوة ولا شيء فيه
الحدث وعن الشهيد الثاني المذي ماء رقيق يخرج عقيب الملاعبة حجة ابن الجنيد صحيحة
علي بن يقطين عن الكاظم عم عن المذي فقال ما كان منه لشهوة فتوضأ منه وموثقة
ابي بصير عن الصادق عم انه سئل عن المذي يخرج من الرجل فقال احدّ لك فيه حدا ان خرج
منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك فيه وضوء والاخبار
الاولة ارجح من وجوه كثرة العدد والشهرة بين الاصحاب ومخالفة العامة وموافقة
الاستصحاب والاصل وغيرهما مما ذكرناه مضافا الى استبعاد وجود مذي غير ناقض
فانه لو كان موجودا فليس من الشايع منه بل يمكن ان يدعي ان المذي اسم لا يخرج بواسطة شهوة
الجماع ومقدماته مع ان علي بن يقطين وزير الخليفة يناسبه الاتقاء في امثال الامور و
روايات الكاظم عم اقرب الى التقية من روايات الباقر عم بل الصادق عم ايضا غير الصحيحة
لا يقاوم الصحيح سيما اذا كانت صحاحا كثيرة بل لا يعارض كالصحيحة ايضا فضلا عن
الصحيحة ويدل على مذهب المشهور بعد الصحاح التي ذكرنا صحيحة زيد الشحام وزرارة
وابن مسلم حسنان كثر قصتها بابراهيم بن هاشم تركنا الكل اختصارا واكتفاء بما ذكرنا
ويعارض في صحيحة يعقوب بن يقطين عن الكاظم عم ان المذي ينقض الوضوء من شهوة
كان او من غير شهوة محمول على التقية او الاستحباب بقرينة صحيحة ابن بزيع السابقة وكما
يقرب التقية او الاستحباب وفي صحيحة علي بن يقطين ايضا بل وما وافقها ايضا فتأمل
قوله والقبلة بشهوة نقل عن ابن الجنيد انه قال ينقض الوضوء قبلة المحرم اذا كان بشهوة

والاحتياط اعادة الوضوء اذا كانت في محلل وباقي الفقهاء على عدم النقض للادلة المذكورة
مضافا الى صحيحة زرارة عن الباقر عم ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء
وكذا صحيحة الاخرى وغيرهما حجة ابن الجنيد ما رواه الشيخ بسند فيه عثمان بن عيسى
عن ابن مسكان عن ابي بصير عن الصادق عم انه قال اذا قبل الرجل المرأة من شهوة او مس
فرجها اعاد الوضوء وهذا الخبر لو كان صحيحا ما كان يقاوم ادلة المشهور والستر الموثوقة
فكيف اذا لم يكن صحيحا والحكم بالاستحباب من جهته لا بأس به ومثل ما ذكر الكلام في
القهقهة لان مستند ابن الجنيد رواية ابن ابي عمير عن رهط سمعوه عم يقول ان
التبسم في الصلوة لا ينقض الصلوة ولا ينقض الوضوء انما يقطع الضحك الذي فيه
القهقهة ومع ذلك لا يقطع الوضوء بل يقطع الصلوة فلذا في التهذيب
القطع هنا راجع الى الصلوة فقط واحتمل في الاستبصار الحمل على التقية ايضا وكذا
الكلام في الحقنة الا انه لم اجد له فيها نصا والمراد الحقنة التي لا يخرج بها شيء من الغائط
سواء كان جامدا او مايعا والدليل على عدم نقضها ما مر من الاخبار الحاصرة وغيرها
واما مس باطن الفرجين فقد مر ايضا ما دل بعنوان العموم وبعنوان الخصوص على
عدم ناقضيته بل ما دل بعنوان الخصوص والنصية صحاح مستفيضة وموثقة قوية
لكن مضمون الكل ان مس الفرج غير ناقض الا انها احتجا على ما نقل عنهما بموثقة ابي بصير
المتقدمة فتأمل واحتجا ايضا بموثقة عمار عن الصادق عم انه سئل عن الرجل يتوضأ ثم يمس
باطن دبره قال نقض وضوؤه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان
كان في الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء
واعاد الصلوة لكنها تضمنت اعادة الوضوء والصلوة لفتح الاحليل ايضا والصدوق
خاصة افتى به ايضا ولم ينقل عن ابن الجنيد ونقل عن ابن الجنيد ان مس ظهر فرج
الغير ناقض من المحلل والمحرم لكن صاحب المدارك نقل عنه شرط كونه محرما وفي الذخيرة

لم ينقل عندنا قضيته من بالمن الفرجين بل نقل عندنا قضيته من ما انفم اليه الشقيتان مع
ان الروايته المذكورة ربما كان لها سند يتضمن احكاما كاملا لاحظ تلك الاحكام ثم اعلم انه
نقل عن ابن الجنيد انه عد من النواقض ايضا الدم الخارج من السبيلين اذا شك في
خلوه عن النجاسة وانه احتج عليه بحجة اعتبارية ضعيفة قوله اذا اراد طوافا مندوبا آه
سيجي شرحه في محله انشاء الله قوله او ناهيا آه لان مرتع الفريضته اول وقتها او
مطلقا اذا لم يتيسر الوضوء بعد دخول الوقت او خيف من ذلك او يتيسر لكن الاولى التاهب
قبل دخول وقتها لما روى عنهم عم ما وقر الصلوة من اخر الطهارة حتى دخل وقتها
بل ان اسمى التاهب قبل الوقت يجوز لذلك للعمومات وعدم منع من ذلك الان ذلك
اباحة للتاهب لا استحبابه الا ان يضم الى ذلك استحباب المسارعة في المغفرة والاستباق
في الخيرات ويكون نقلا لهذا القصد ويمكن ان يقال في صورة عدم التيسر او خوف
العدم يجب التاهب لان التيمم طهارة اضطرارية بل ورد في بعض الاخبار المنع من
السفر الى الارض التي لم يتيسر فيها الوضوء في بعض الاوقات وقالوا عم في هذا الانسان
الى الارض التي توبق دينك فيها هذا وامثاله مما ورد هذا على راى المشهور من وجوب
مقدمة الواجب من جهة وجوبه في المقدمة الا ان يقال قبل دخول وقت الفريضة لا يجب
طهارتها واجبة لما ورد من قولهم عم اذا دخل الوقت وجب الطهور الا ان يقال ان
ذلك وارد مورد الغالب فتامل قوله والمتطهر آه هذا هو المشهور بالتجديد في العرف
من الاصحاب استحباب التجديد لكل صلوة فريضة او نافلة لما روى عن النبي صلعم انه كان
يجدد لكل صلوة وما روى من ان الوضوء على الوضوء نور على نور وما روى من ان
من جدد وضوءه من غير حدث الى اخر ما ذكره المص بل لا ان على استحباب التجديد مطلقا
الا ان يقال كما ان الامر بالوضوء يتبادر منه كونه لاجل الصلوة مثلا كذلك مما ذكر
يتبادر منه كونه لها فتامل وكذلك صحيحة سعدان وهو غير موثق في كتب الرجال الا

انه يروى عنه من لا يروى الا عن الثقة مثل صفوان بن يحيى ويروى عنه ابن ابي عمير
ايضا واصله يرويه جماعة من الثقات الى غير ذلك مما ذكرنا فيه وهو يروى عن بعض
اصحابنا عن الص عم ان الطهر على الطهر عشر حسنات وفيها دلالة على ان كل وضوء
طهر كما اشرنا سابقا وروى ان تجديد الوضوء لصلوة المغرب كان كفارة لما مضى
من ذنوبه في نهاره الا الكبائر ومن جدد للصبح كان كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته
الا الكبائر وروى ان تجديد الوضوء لصلوة العشاء يمحو لا والله وبلى والله ومما
روى في موثقة ابن بكير السابقة من المنع عن الوضوء ما لم يستيقن الحدث شرفت المعنى
وعدم معارضته لما ذكر في المقام والصدوق حمل الاحاديث الواردة بان الوضوء
مرتين، مرتين على التجديد وان الثالث لا يوجر عليه على التجديد الثالث ومثلها ان
الظهر والعصر لهما اذان واقامتان ومن اذن للعصر كان افضل والاذان الثالث
بدعة لا اجر فيه وحمل كلا منهما على امر من احدهما نفي الاجر على التجديد الثالث وان كان
لصلوة ثالثة وثانيهما نفي الاجر اذا كان الكل لصلوة واحدة قال في الخ فان اراد الاول
فقد خالف المشهور وان اراد الثاني فلم اقف فيه على نص ثم اعلم ان مقتضى الاخبار
استحباب التجديد والعلم يحصل بالاول كما نقل عن التذكرة وتوقف فيه في الذكرى مع
احتماله العموم وعلمه لعدم نقل مثله وكذلك مقتضاها استحباب التجديد لصلوة
واحدة اكثر من مرة واحدة وعن الذكرى انه رجح عدمه وهو احد احتمالي كلام الصدوق
وعن الخ انه توقف فيه ورجح الشهيد على ما نقل عنه في الاصل وبادامه الى الكثرة
المفرطة ولا يخفى ما فيها وعن التذكرة الحاق سجدة التلاوة والشكر بالصلوة وعن
الذكرى الحاق الطواف به وبالتامل فيما ذكرنا يظهر الحال وان لا اظهر ذلك وقوله ويخرج
عن التابع وقد عرفت الكلام فيه مشروحا وان الاظهر الاجزاء قوله وكذا اذا احدث بالرعاف
آه لعل مراده من الحدث معناه اللغوي وعرفت الكلام في بعض ما ذكره مشروحا وسيجي الكلام

كذلك في بعض اخر في محله انشاء الله واما الوضوء للرعاف والقي والتخليل المذكور
وانشاد الشعر المذكور والكذب والغيبة والظلم فالاخبار الواردة به محمولة على الاستحباب
للاجماع على عدم الوجوب وللاخبار الدالة على الحصر وربما كان بعض ذلك مذهب العامة
او كله لكن احتماله لا يضر الحكم بالاستحباب للمسامحة في ادلة السنن كما عرفت سابقا
لكن فيه تامل لان الاقرب التقية سلمنا استواء احتماله التقية مع احتمال الاستحباب
لكن شموله لما دل على المسامحة لمثله محل تامل وقوله وكذا الجنب آه لما ورد في بعض الاخبار
من كراهة اكله وانها ترتفع او تصير خفيفة بالوضوء كالمضمضة والاستنشاق وكذا النوم
لا ترتفع كراهته او تخف بالوضوء ولا مانع منه لانه مثل وضوء الحائض يجتمع مع الاكبر
ويستحب استدامة الطهارة وهو المراد من الكون على الطهارة وكذا هو المراد من قول
الفقهاء ان الوضوء مستحب لنفسه وكذا الغسل على ما هو المشهور منهم بان يكون المكلف في
جميع اوقاته خاليا عن الحدث الاصغر بالوضوء والاكبر بالغسل عند التمكن منهما اما مع عدم
التمكن فهل يكون التيمم كذلك فذلك ما لا يجيء تحقيقه ان شاء الله والدليل على
ذلك ما مر من كون الوضوء نورا وطهورا وقال الله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
وورد الاخبار في فضيلة الوضوء منها عن النبي صلعم انه قال في فضيلة الوضوء اذا وضعت
يدك في انائك ثم قلت بسم الله تناثرت منها ما اكتسبت من الاثم فاذا غسلت وجهك تناثرت
الذنوب عن يمينك ويسارك واذا مسحت رأسك وقدميك تناثرت الذنوب التي
مشيت اليها على قدميك فهذا لك في وضوئك الى غير ذلك مما دل على فضيلة الوضوء
وفضيلة كون الانسان على طهر مع ان المسئلة وفاقية وهذا القدر يكفي للحكم بالاستحباب
بل باقل من ذلك وان كان قول فقيه واحد فانه معتبر هنا كاعتبار حديث واحد ضعيف
من وجه واما الغسل فقد ورد فيه ما هو اشد واكد الى ان قال جمع من المحققين بوجوبه
لنفسه وقد مر الاشارة اليه وسيجي ايضا ما يدل على ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان المكلف

اذا نوى في وضوئه الذي يفعله لاجل الكون على الطهارة انه للاستدامة على الطهارة او
للكون على الطهارة او لانه مستحب لنفسه بالمعنى الذي ذكر او مطلقا عند المحقق على حسب ما
عرفت سابقا يكون وضوءه صحيحا مثمرا لثمرة ما نواه واذا نوى به رفع الحدث اي الحالة
المضادة للطهارة المذكورة فهو ايضا صحيح واذا اراد استباحة شيء مما يتوقف على الوضوء
مثل الصلوة او مس كتابة القران فان نوى ذلك مضافا الى قصد الكون على الطهارة
فالظاهر حصول الامرين جميعا له بهذا الوضوء كما انه لو كان الذي قصد الكون على الطهارة
فانه يحصل له استباحة الصلوة والمس على ما عرفت سابقا في مسئلة جواز الصلوة لكل وضوء
لا يجامع الحدث الاكبر واما اذا قصد خصوص استباحة ذلك الشيء فيحتمل ايضا حصول
الامرين له لصدق كونه على الطهارة لكن الاشكال في حصول ثوابه له مع عدم قصد اياه
وسيجي التحقيق في مسئلة تداخل الاغسال انشاء الله تعالى ومما ذكرنا ظهر حال ما نقل عن
الشهيد الثاني ره ان اراد الكون على الطهارة فان اراد نوى رفع الحدث فلا ريب في
الصحة وحصول ما نواه اذ لا يحصل الكون عليها الا مع ارتفاعه مع الاختيار وهو
احدى الغايات وان نوى الاستباحة لشيء مما يتوقف على الوضوء حصل المقصود ايضا
لزوما الا لكن يكون الكون حينئذ تابعا وان نوى الكون على الطهارة فقد قرب الشهيد ره
كما حكينا عنه وهو حسن لانه احدى الغايات المطلوبة للشارع ولانه يستلزم الرفع لان
الكون على الطهارة لا يتحقق الا معه انتهى وبالجملة الوضوء لاجل غاية مطلوبة من الرفع
اذا فعل بقصد تلك الغاية فلا شك في صحته وترتب ثمرات تلك الغاية عليه بخلاف ما
اذا فعل بغير ذلك القصد فان ترتيب اثره عليه حينئذ او كونه موافقا لما طلبه الشارع يحتاج
الى دليل وسيجي تمام التحقيق ان شاء الله لكن هنا اشكال اخر وهو ان اكثر الوضوات
المستحبة شرعا انما ثبت من حديث ضعيف خال عن الجابر وقول الفقيه بناء على
التسامح في ادلة السنن وقد مر تحقيقه وانه مع احتمال كونه كذبا واختلاقا من الراوي

اوو هما منه او غير ذلك والصلوة مثلا شرطها الوضوء والشك في الشرط يوجب الشك في
المشروط ويمكن دفعه بان الشرط ليس الا غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين
مع نية القربة والكل موجود هنا شرعا الا ان يقال انه ثبت شرعا كما عرفت في مقام اثبات
جواز التسامح في ادلة السنن فلاحظ وتامل **قوله** او اراد ت الحائض آه قد مر الكلام في بحث
الحيض وانه مستحب لظهور بعض الاخبار ولان ظاهر الاخبار المتواترة سقوط الصلوة
عن الحائض راسا لا ان الواجب على المراة سواء كانت حائضا او طاهرة ان تعبد الله في
الاوقات الخمس ان كانت طاهرة فعبادتها بنفس الصلوة وان كانت حائضا فعبادتها
بدل الصلوة وعوضها وهو الذكر مقدارها مضافا الى ان المسلمين في الاعصار ما كانوا
يلزمون والمسلمات ما كن يلزمن ولا يلزمن بالبديهة مع عموم البلوى وشدة الحاجة
لو كانت واجبة بل ربما كانت تقعد الامارة بيمين بل يكاد ان لا يوجد المرتكب فضلا عن
الملتزم وما رات الصدوق كان يقول بوجوبه والمشهور استدلوا على ذلك بان قالوا
صلى في مصلاها عند الذكر وجماعة لم يعينوا له مكانا وعن المفيد ناحية في مصلاها
والصدوق في حكم بوجوب الاستقبال ايضا لحال الذكر لما في بعض الاخبار من الامر به ايضا
وقد ظهر لك ان الاقوى الاستحباب كيف كان واي شيء كان ولو لم يتمكن من الوضوء
فهل تتيمم بدلا عن الوضوء وتاتي بالذكر وغيره قولان دليل الجواز والمشروعية
بل المطلوبية ايضا عموم المنزلة الواردة في التيمم ودليل اختصاص الوضوء بذلك على
ما في الاخبار ويمكن ان يقال هي واردة مورد الغالب الشايع فالمقتضي موجود والمانع
مفقود هذا مضافا الى التسامح في ادلة السنن ومما ذكر يظهر الحال فيما لم تتمكن من التيمم
ايضا بان تذكر الله مقدار صلوتها مستقبلة القبلة حال الستر في مصلاها المعهود
من علي عم الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله ثم اعلم ان الحكم في
والذكر مكوثها في وقت كل صلوة وردت في كل الاخبار الواردة في المقام بخلاف

استقبالها القبلة وكون الذكر بمقدار الصلوة الا ان يتفق بتبادرهما وظهورهما من جهة تامل
البدلية وورد في بعض الاخبار انها تجلس في موضع طاهر واكثر الاخبار خالية عنه فلا
مانع من تركه وان كان الافضل عدمه وكذا الحال فيما ورد في بعض الاخبار من ضم
تلاوة القران مع الذكر ويمكن ان يجعل الاستقبال وكون الذكر بمقدارها من باب
المذكورين والاحوط عدم الترك مهما تيسر ولو لم يتيسر جميع ما ذكر بل تيسر بعضها فقط على
الميسور لا يسقط بالمعسور مثلا استحباب الاتيان بالميسور منها والاحوط عدم ترك ما
ذكره الصدوق وذكر في الخبر الظاهر في الوجوب وهو حسنة زرارة عن الباقر عم اذا كانت
المراة طامثا فلا يحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة
ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله وتسبحه وتحمده وتهلله كمقدار صلوتها والظاهر اكتفاء
كل واحد من الاذكار المذكورة وعدم لزوم الجمع بينهما مهما تيسر وهل النفساء مثل
الحائض فيما ذكر بناء على مشاركتهما في جميع الاحكام الا ما اخرجه الدليل وان
المقام مما اخرجه لاحظ ما ذكرناه في مقام البحث عن مشاركتهما ثم يظهر لك الحال
قوله كذلك النص آه اقول وان ضعف السند في بعضها بل واكثرها الا انك عرفت
عدم الضرر في مقام الاستحباب والكراهة ثم اعلم ان بعض المحققين صرح بعدم
انحصار الوضوء المستحب فيما ذكره المصنف والحق فيه ضوابط مثل المجموع احد اقسامه
بصوغه والملحقات الوضوء بعد الوضوء حيث جعله مغايرا للمجدد لكل صلوة والوضوء
لكتابة ايات القران والدعاء وحمله ولمسه للتعظيم ولزيارة القبور سيما قبر المعصوم عم و
لمريد السلسلة وللجلوس للقضاء وللاستخارة والودي بالدال المهملة وهو الماء الذي
يخرج عقيب البول وفي صحيح الذي ذكره المص بعيد كونه سهوا كالتقبيل والتحيل في الشك
والسجدة من التلاوة وللميت قبل غسله او بعده ولمريد دفن الميت وبعد زوال العذر كالوضوء
للتقية به او الجبيرة ولمريد الجماع سيما ليلة البناء ولجماع المحتلم وقبل الاكل وبعده وبعد

مصافحة المجوس وقيل وبعد غسل الجنابة لخبر صحيح اقول فيه تامل الا ان يبني على ان
احتمال التقية لا ينافي احتمال الاستحباب وان هذا القدر يكفي للحكم بالاستحباب مسامحة
في ادلته كما ان الحال في الوضوء قبل الاكل وبعده ايضا كذلك لاحتمال كون المراد منه
في الصورتين هو غسل اليد خاصة ولعله الاقرب ايضا فتامل **قوله** يجب على المتخلي آه
الى قوله من يحرم نظره اليها اقول كل احد يحرم عليه نظره اليها سوى الزوجة والمملوكة
التي يباح وطيها والاطفال غير المميزين فلا يجب سترها عن هؤلاء فظهر ان وجوب
الستر غير مختص بحال التخلي بل مطلق الا في حال الضرورة فان الضرورات تبيح المحظورات
ووجوب الستر كذلك اجماعي بل لعله من بديهي الدين وارد في الاخبار مثل ما روي
من قوله عم لعن الناظر والمنظور اليه وصحيحة حريز عن الص عم لا ينظر الرجل الى عورة
اخيه وما روي من النهي عن دخول الحمام الا بميزر وما روي عن الرسول ص ان عورة
المؤمن على المؤمن حرام فان المراد منه معناه الظ على ما روي عن علي بن الحسين عم
ولا يعارضه ما ورد من ان المراد اذاعة سره لان الظ انه من بطون الاخبار وما ورد منهم
ان العورة ستره وان العورة المقت العورة وما ورد عنهم عم في قوله تعالى قل للمؤمنين
يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ان كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو
الحفظ من الزنا الا في هذا الموضع فانه هو الحفظ من ان ينظر اليه وما ورد في الاخبار
من تحريم النظر الى العورة يدل على وجوب سترها للتحريم المعاونة على الاثم وبالجملة
الاخبار الظاهرة فيما ذكر كثيرة **قوله** والحد فيه هو ما روي عن الكاظم عم انه قال العورة
عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين
فقد سترت العورتان والسند منجبر بالشهرة والاصل **قوله** وقيل آه ورد في بعض الاخبار
ان الائمة عم كانوا يسترون من السرة الى الركبة في الحمام وحالة السوق وامرها الراوي
بان يفعل كذلك فان هم دليل للقائل سيما مع انضمام فعلهم عم مع انه لا شك في كونه

اوفق للحياء والمروة والحديث في الكافي بسنده عن بشر النبال قال سالت ابا جعفر عم
عن الحمام فقال اتريد الحمام قلت نعم فامر باسخان الحمام ثم دخل فاتزر بازار وغطى ركبتيه وسرته ثم امر صاحب
الحمام فطلى جسده ما كان خارجا عن ... ثم قال اخرج عني ثم طلى هو تحته بيده ثم
قال هكذا فافعل وحمل على الاستحباب جمعا بين الروايات سيما لما روي عن علي بن اسمعيل
الميثمي قال لا اعلمه الا قال رايت الص عم او من رآه متجردا وعلى عورته ثوب فقال ان الفخذ
ليس من العورة لكن فيه تامل لما عرفت من انه ربما يخالف ما هو الاوفق بالحياء والمروة
فان صح فلعله محمول على صورة عذر او داع فتامل **قوله** اجماعا منا وللصحاح آه اما
الاجماع فنقله المحقق والعلامة وغيرهما لكن سيجيء ان المرتضى ره يجوز غسل الاخباث بغير
الماء فاما ان جعلوا السيد ره خارجا للاجماع او يكون المراد من الغسل المدعى في الاجماع
اعم مما هو بالماء لكن الذي نقل كون الاجماع على الغسل بالماء خاصة ويمكن ان يكون
السيد ره في الاستنجاء وافق سائر الاصحاب لكن لا بد من التامل في كلام السيد ره وسيجيء
واما الصحاح فصحيحة زرارة عن الباقر عم لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء
ثلثة احجار بذلك جرت السنة من رسول الله ص واما البول فلا بد من غسله وصحيحة جميل
عن الص عم اذا انقطعت درة البول فصب الماء وصحيحة زرارة قال توضأت يوما ولم اغسل
ذكري ثم صليت فسالت الص عم فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك فان الظ انهم كانوا
يشتغلون موضع البول وصحيحة الحلبي ان يصلوا الى الماء فنوجب ما وصل الى الماء ولم يبق
المعصوم عم بما صنع من التنشف والمسح حتى امره بغسل الذكر واعادة الصلوة ولم يامر
بغسل شيء سوى الذكر لمكان المسح الذي ذكره وصحيحة ابن اذينة قال ذكر ابو مريم الانصاري
ان الحكم بن عيينة بال ولم يغسل ذكره متعمدا فذكر ذلك للص عم فقال بئس ما صنع عليه
ان يغسل ذكره ويعيد صلوته ولا يعيد وضوءه وموثقة بريد بن معاوية عن الباقر عم او الصادق عم
فقال يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول الا الماء وموثقة يونس بن

يعقوب انه قال قلت له عم الموضع الذي لا ينقى ضربه الله على العباد لمن جاء بالغايط او بال
قال يغسل ذكره ويذهب الغايط ثم يتوضأ مرتين مرتين ولا يضر خروج بعض الخبر عن
ظاهره لما عرفت مرارا وبالجملة المسئلة لا اشكال فيها انما الاشكال في اقل ما يجزي
فابو الصلاح وابن ادريس ومن وافقهما ذهبوا الى ما ذكره المص من وجوب الغسل بما
يسمى غسلا لاطلاق ادلة وجوب غسل المخرج البول والشيخان وابنا بابويه والمحقق
الى ان كالحاق اقل ما يجزي مثلا ما على الحشفة لرواية نشيط بن صالح عن الص عم قال
سئلته عم كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على الحشفة من
البلل والرواية مع ضعفها معارضة بما رواه الشيخ عن النشيط المذكور في الموثوق عن
بعض اصحابنا عن الص عم قال يجزي من البول ان يغسل بمثله فربما احتمل في الطرق
اتحاد الروايتين ووقوع سهو او غيره في النقل بالمعنى مع انه يحتمل عدم التنافي بين الاقوال
والروايات اصلا لان الظ ان اقل من مثلي ما بقي على الحشفة من البلل لا يجزي عن الحشفة
بحيث يطهر الموضع النجس لان التطهير فرع استيلاء المطهر على الموضع النجس والاستيلاء
لا يكاد يتحقق من اقل ما ذكر سيما بحيث يحصل الوثوق والاعتقاد في مقام تحصيل
البراءة اليقينية فلا بد من ان يكون ما على الحشفة من البلل المستولي عليه ما يكون
ضعفه لا اقل حتى يتحقق الاستيلاء والعلم به وبان اقل منه لا يتحقق جزما بل العلم ما ذكر
الظهار والحال يحسب نفس الامر والا فالعلم بالغسل لا يتحقق بالمثلين فضلا عن اقل منهما
الا ان يجعل المراد من البلل هو القطرة الباقية على الحشفة غالبا قبل سقوطها لكن على هذا
لا بد من القطرتين لغسل تلك القطرة ان لم تسقط وجعل المراد من المثلين القطرتين من
البلل الرطوبة الباقية بعد سقوط القطرة فيه ما فيه بل بعيد جدا وقيل ان اجزاء مثلي ما على
الحشفة كناية عن وجوب مخرج البول مرتين والتعبير بذلك لبيان ان اقل ما يجزي من الغسل
لا ان المراد تحديد اقل مقدار الماء الذي به يتحقق الغسل المطلق الذي يتحقق امتثال

بالمرة كما قلنا وفيه ان خلاف ظاهر الرواية وكلام الاصحاب بل بعيد من وجوه اشدها ما
ذكرنا من ان الغسل لا يتحقق بالرطوبة الباقية قطعا وضرورة لتوقفه على الاستيلاء والغلبة
ولا يتحقق بهما بالبديهة وثانيا ان الراوي سئل عن اقل ما يجزي من الماء في الاستنجاء
من البول لعلمه يطهر فيسئل عن اقل الغسل وثالثا ان الكناية مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة
ولا قرينة بل القرينة على خلاف ذلك فتامل ورابعا ان ما قلناه هو الموافق لساير اخبار
هذا الباب بخلاف ما ذكرنا فانه يخالفها وخامسا انه مخالف للاصل والقاعدة بخلاف
ما ذكرنا وسادسا انه على ما ذكرنا يمكن ان يرفع التعارض بين روايتي نشيط بل جعلهما
واحدة كما هو الظ بان يكون رواية الثانية يجزي من البول ان يغسل بمثليه فحذف حرف
الياء على بعض الكتاب او كتب كذلك وهما او غفلة ويكون المراد من البول الرطوبة
الباقية التي يجب غسلها والاستنجاء منها والمراد عدم الحاجة الى الدلك بل يكفي صب
الماء لا انه مثله كما ورد في بعض الاخبار حيث سئل عن البول يصيب الجسد فقال صب عليه الماء
مرتين فانه هو ماء او انه دفع توهم وجوب الجمع بين الماء والاحجار مثلا او اختيار الفصل
في الجمع بل يجزي في الجمع لفضل ان يغسل بالماء خاصة او كان الحدث لا يجزي ان يغسل
بمثله فسقط كلمة لا موافقا للرواية الاولى او على استفهام انكاري او ان المراد بالمثل
ما يقارب المثل ويشبهه في القلة في المقدار وهو اقل ما يتحقق به الاستيلاء والغلبة الى
غير ذلك ولما على ما ذكره مرغيا لا يتحقق الجمع وان تحقق فهو ابعد مما يحقق على ما ذكرنا
فتامل جدا فظهر مما ذكرنا ان الاقوى كفاية غسل واحد والاحوط مراعاة الغسلتين
خروجا عن الخلاف لما سيجيء في بحث تطهير الثوب وغيره من النجاسات والاولى الغسل
ثلث مرات لما ورد في بعض الاخبار مثل صحيحة زرارة وكان يستنجي من البول ثلث مرات
واعلم انه على القول بوجوب المرتين هل يكفي التعدد والانفصال اللازم من التقديري ام لا بد
من التحقيقي وان التقديري هل يكفي فيه اقل الغسلين المتصلين ام لا بد من ان يكون

غسلا يوازي اقل الفصل وسيجيء التحقيق في ذلك في بحث غسل النجاسة ان شاء الله
تعالى فعلى هذا يكون الاحوط مراعاة التعدد التحقيقي والانفصال الحقيقي في المقام في
مقام الاحتياط ثم اعلم ان ههنا اشكالا اخر وهو انه مع عدم التمكن من الغسل هل
يسقط من دون لزوم ازالة العين ام لا بد من ازالتها ان امكن بان يمسح المحل بكرسف
او غيره مما يزيل العين الحال يزال عين تلك النجاسة ظاهر كلام الشيخين والمحقق في
الشرايع وصريحه في المعتبر والعلامة في المنتهى الثاني وظاهر غيرهم الاول واستدل للاول
بان الواجب مع القدرة ازالة العين والاثر جميعا فاذا تعذر ازالة الاثر تعين ازالة العين
وهذا من جهة ما روي عن الرسول صلعم اذا امرتكم بشيء منه ما استطعتم وعن علي عم
الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وهذا احوط واولى لا انه واجب
لتوقفه على الثبوت من دليل شرعي ولم يثبت منه ازالة من الازالة على الوجه المطهر
شرعا وكون الواجب امرين ازالة العين وازالة الاثر لم يثبت بعد ولذا لم يرد وجوب
ازالة العين عند العجز عن الماء او غسل المحل مع امكان ازالة العين بالماء المضاف
او الريق او الكرسف في مقام من المقامات فتتبع وتامل نعم لو كان عدم التجفيف موجبا
لنجاسة المواضع الطاهرة امكن الحكم بالوجوب من هذه الجهة قوله ويتخير في الاحجار آه هذا
اجماعي ومع ذلك حكموا بان الماء افضل ويدل عليه صحيحة زرارة عن الباقر عم ويجزيك
من الاستنجاء ثلثة احجار وحسنة ابن المغيرة عن الكاظم عم انه قال للرجل للاستنجاء حد
قال لا حتى ينقى ما ثمة وموثقة يونس بن يعقوب السابقة حيث قال عم ويذهب
الغائط بعدهما قال ويغسل ذكره اي للبول وغير ذلك من الاخبار التي ستعرف بعضها واما
كون الماء افضل فلانه يذهب العين والاثر جميعا كما ستذكره ولما ورد في بعض الاخبار
انه قال مري نساء المؤمنين ان يستنجين بالماء فانه مطهرة للحواشي مذهبة للبواسير
وورد ايضا انه عم قال للانصار ان الله قد احسن الثناء عليكم فماذا تصنعون قالوا نستنجي

بالماء لما ورد ايضا ان الاستنجاء بالماء خلق كريم فامر به رسول الله صلعم الى غير ذلك بل في
صحيحة زرارة اشعار بذلك حيث قال عم ويجزيك آه وما اورد بعض من ان الواجب
التخييري كيف يتصف بالاستحباب لانهما متضادان اجيب عنه بان المستحب خصوص الفرد
والواجب هو احدهما واعترض عليه بان خصوص الفرد ان اتصف بالاستحباب بالمعنى
المتعارف فيجوز تركه لا الى بدل والواجب لا يجوز تركه كذلك الا ان يقال الاستحباب
هنا بمعنى زيادة الثواب ويمكن ان يقال الخصوص مستحب من حيث الخصوص وواجب
من حيث القدر المشترك فوجوبه لنفسه واستحبابه اضافي بالنظر الى الغير وبالاضافة
اليه وليس بينهما تضاد كالوجوب للنفس والاستحباب للغير او عكسه في مثل الغسل الجنابة
لاجل صلوة النافلة على القول بوجوبه لنفسه والثاني مثل الوضوء فتامل ويستحب
الجمع بين الماء والاحجار وهو افضل من الماء فقط لما ورد عن الص عم انه قال جرت السنة
في الاستنجاء بثلثة احجار ابكار ويتبع بالماء فالمستحب تقديم الاحجار ثم الماء كما اقتضاه
الدليل واما طهارة الاحجار التي يحصل نقاء المحل فلان طهارة المحل امر شرعي لا بد
من ثبوتها ولا ثبت الا بالاحجار الطاهرة ولا دليل على حصول الطهارة الشرعية بالاحجار
النجسة شرعا لما ستعرف ما في المطلقات من عدم عمومها لشمول النجس ولان المحل ينفعل
بالنجاسة الخارجية فلا يطهره الاحجار الطاهرة مثلا لانها انما يطهر الغائط الذي لا
يتعدى عن المحل كما ستعرف وللاجماع الذي نقله في المنتهى على كون الاحجار لا بد ان
يكون طاهرة وقوله حتى ينقى المراد منه النقاء ما هو ظاهر العبارة لكن ثبوته
مشكل جدا بل لا يكاد يثبت بل الظ عدم الامكان عادة فلذا جعل الحد والمعرف نقاء
الجسم الاخير بحيث لم يتلوث من اجزاء اصلا واما ان لم يكن غير اثر من عين النجاسة
اما الرايحة فسيجيء الكلام واما اللون فالظ انه لا يتلوث بلون النجاسة الا ان يكون
شيء من العين فيه وان قلنا بجواز اشتغال العرض بل ربما يحصل القطع كما لا يخفى مع

مع انك عرفت انه لابد من النقاء واقعا وانه لا يحصل الا باليقين لان شغل الذمة
اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فالمظنة لا تكفي فكيف اذا ظن النقاء وعدم النقاء
بل لو لم يكن الحرج او الاستحالة التي ذكرت لم يكتفوا برؤية الاحتمال نفيا وهذا ظاهر
فلا بد من كون الاحتمال نفيا على اليقين بان يكون في الحس والمشاهدة لا يوجد فيه شئ
اصلا وان احتمل بعيدا انه يحصر الحال بواطن الدائرة ملكان فيه من رطوبة بحيث له
بقاء اصلا فان هذا الاحتمال نفيا غير مضر فلا بد من المشاهدة في النظر اليه مهما
تيسر وعدم المساهلة في الناظر او في رفة النظر اصلا هذا بحسب العرف والتعارف
لا بالنسبة الى نفس الامر لان مطلقات الاخبار تنصرف اليه ومن هذا يظهر ان ما يعكس
العرف صحيحا وامرا لا يكفي فما قيل من انه يشترط في المسح والامرار ان يوضع الحجر مثلا في
موضع طاهر قريبا من النجس ويدير على الموضع النجس بحيث لا يلاقي شي من الحجر النجس
شيئا من الموضع الخارج عن موضع النجس اصلا ولا شيئا مع رطوبة ذلك الموضع الملاقي
للنجس او للرطوبة ذلك النجس الملاقي محمول على النهج العرفي والمتعارف بين الناس في مسح
مخرج الغايط غير المتعدي لان ما ذكر انما يتحقق بمسح الموضع بالحجر مثلا مستديرا اذ لو
امره على الموضع فلا شك في تعدي النجاسة عن موضعها المعهود الى الخارج ويصير الخارج
مثلا منفعلا بالنجس متنجسا بملاقاة النجس فلا يطهر الا بالماء والاحوط مراعاة ذلك
على حسب الممكن والمقدور وان مع عدم القدرة على تلك الارادة يختار الماء خاصة
وقيل يشترط جفاف الحجر مثلا لان مع الرطوبة يتاثر بالنجاسة بمجرد الملاقاة فيصير من
قبل الحجر النجس الذي يستنجى به ويكون فيه الرطوبة التلوث ويمنع الازالة اقول ان
حصل به الزيادة ومنع الازالة فلا كلام والا فيمكن ان يكون الامر كما ذكر والاحوط الاجتناب
عنه مهما امكن سيما مع ما عرفت من انه لا بد من تحصيل اليقين بالطهارة فعدم تغيير ما
ذكره هو الظ واذا استعمل النجس فهي حكم المحل احتمالات الاول يحتم الماء لما ستعرف من

ان الازالة بالاحجار مقصورة على مورد النص وليس المقام من الافراد المتبادرة من النص و
الاجماع ايضا وبه حكم الشهيدان الثاني بقاء المحل على حاله فيجزي فيه الاحجار احتمله
في المنتهى والنهاية موجها بان النجس لا يتاثر بالنجاسة وفيه ما فيه الثالث التفصيل
بان النجاسة ان كانت من غير الغايط يتعين الماء والا اجزاه الاحجار وهذا اختاره
في القواعد وفيه ايضا ما عرفت من انه ليس من المتبادر من النص ومما ذكر ظهر حال ما
لو اصاب المحل النجس نجاسة من الخارج سوى الغايط الخارج وان كان دم القروح والجروح
الواقعة في محل الغايط والبواسير مع احتمال كون دم البواسير مثل الغايط الخارج من المقعد
بل والقروح والجروح الواقعة في المحل ايضا كذلك مع اشكال فيهما سيما الاخير فتامل
جدا قوله مالم يتجاوز نا وقد عرفت ان مع عدم التجاوز تخيير كما ذكر اجماعا ونصوصا
معروفها واما مع التجاوز عن المحل المعتاد والوصول الى غير المعتاد بحيث لا يصدق
على ازالة ذلك الخارج اسم الاستنجاء فيتعين الغسل لان ذلك حكم ذلك الزايد
بالاجماع على ما هو الظ من الاصحاب وسيجي في محله انشاء الله ولان الطهارة يعني رفع
النجاسة شرعا موقوف على الثبوت من الشرع ولم يثبت التطهير بمثل الاحجار الا في
الاستنجاء فانحصر المطهرية في غيره بالماء ولا يمكن تطهير الزايد بالماء وتطهير غيره
بمثل الاحجار مع اتصالها كما لا يخفى على المتامل بل نقول لم يثبت تطهير المتصل بالزايد
بمثل الاحجار لان ما ورد في الاستنجاء بالاحجار فالمتبادر منه ما لم يتعد عن المخرج
عادة وغالبا بحيث لم يصدق على ازالة المجموع اسم الاستنجاء لان المطلق ينصرف الى
الشايع والغالب فما هو المعتاد لكن في الذخيرة ان المراد من التعدي تعدي حواشي الدبر
وان لم يصل الى الالية ويظهر من التذكرة نقل الاجماع عليه وكذا يفهم الاجماع من الشيخ
الفاضل ولولا ذلك لم يبعد تفسيره بوصول النجاسة الى محل لا يعتاد وصولها اليه غالبا ولا
يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء كما ذكر في المدارك فان الدليل انما هو عليه وهذا الحكم

مما نقل عليه الاجماع الشهيدان وفي المعتبر انه مذهب اهل العلم واستدل عليه بروايتين عامتين
كما صرح به بعض الفضلاء انتهى اقول لا يخفى ان جميع الفقهاء اتفق كذلك بعنوان الاطلاق
من دون اظهار كون مرادهم غير ما يوهم من ظاهر اللفظ لانهم باجمعهم صرحوا بان
الاستنجاء من الغايط غير منحصر في الماء الا ان يتعدى عن المحل المعتاد ولا شك في ان
المراد من المحل المعتاد ما يصل اليه النجاسة بوجه من الوجوه او وقت من الاوقات بحسب
العادة لا الموضع الذي يكون وصول النجاسة اليه خرقا للعادة وخلافا لها ولا خفاء في
ان قبل زمن ولد الائمة كان الناس يستنجون بالاحجار وامثالها ومعلوم ان المراد من الناس
كل الناس لا بعضهم وتعدي وصولها صار الحكم بالتخيير بين الماء وغيرها فلا خفاء في ان
مراد الفقهاء هو الذي ذكر في المدارك ولهذا لم ينقل ما ذكره خلافا فما قاله الفقهاء بل
ظاهر كلامهم ان ما ذكره هو مرادهم فمراد من ذكر ان التعدي تعدي حواشي الدبر ليس الا
التعدي بحسب العادة ويكون خرقا لها لا انه محل يصل اليه النجاسة عادة اذ لا يكون تعديا
عن المحل المعتاد وقوله وان لم يصل الى الالية غير مضر اذ لا تامل في ان النجاسة
عادة لا تصل الى الالية الا نادرا ولو كان المحل محلا معتادا لنجاسة وانه لها غير استنجاء فلا وجه
لاطلاق اسم التعدي عليه من جميعهم من دون اشارة احد الى ما يؤمي الى خلاف ذلك مع
معروفية الدلالة وظهورها بحيث لا خفاء فيها سيما وان يدعي الاجماع على ذلك بل اجماع
جميع اهل العلم كما عرفت فتامل جدا ثم قال واحتج له في المنتهى بعموم الاخبار المتضمنة للامر
بغسل مخرج الغايط موجها بانه ثبت جواز الاستجمار في غير المتعدي فيكون العام بحاله
بالنسبة الى المتعدي انتهى اقول وفيه ايضا شهادة على ما ذكرنا من ان مرادهم من المتعدي
هو المتعدي عن المعتاد لكن لم نجد ما ذكره من العمومات بحيث يشمل المتعدي اذ كل ما ورد
منها ظاهر في غير المتعدي ومع عدم وجوب الماء عينا لا وجوبه عينا الا في صورة على
التعدي فيكون تخييرا فلاحظ وتامل ومما ذكر ظهر اندفاع ما ذكره بعد ذلك من الاعتراض

بان الاخبار الدالة على الاكتفاء بالاحجار مطلقة من غير تفصيل بالمتعدي وغيره فان
لم يكن اجماع على الحكم المذكور كان للتامل فيه مجال نعم لو فسر التعدي بذلك المعنى الاخير
صح بلا ريب انتهى لانه وكذا انما يستعمل ان يقول المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة
فيجعل التعدي الذي نسبه الى عبارة الاصحاب من جملة الافراد الشايعة للاستنجاء او النظر
فيه ما فيه قوله ولا يعتبر عند المشهور وجوب ثلاثة احجار ومثلها بحيث لو نقي المحل
باقل منها وجب الاكمال حتى يحصل الشرعية ونقل عن المفيد عدم وجوب الاكمال و
اختاره في المخ دليل المشهور ان النجاسة مستصحبة حتى يثبت الطهارة ولا يثبت الا
بعد الاكمال وصحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار فانه يدل بمفهومه على
عدم اجزاء ما دونها وايضا الاجزاء يطلق على اقل مراتب الوجوب وصحيحة زرارة عنه
ع جرت السنة في اثر الغايط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله اذ ليس المراد من السنة
هنا الاستحباب لوجوب المسح تخييرا وفيه تامل الا اذا رادة الاعم من الاستحباب
وفيه ايضا تامل لعدم كونه معنى معهودا وللملاحظة قوله ع ولا يغسله اذ الظ بملاحظة
كون المراد غسله المسح بالاحجار صحة وان المراد من السنة الجارية هنا شرع النبي صلى
المقرر المعنى لا الرجحان والمطلوبية الذي القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب
لان الراجح هو الغسل كما عرفت فمفهوم الكلام ان غير المسح بثلاثة احجار ليس كذلك
وان فيه التامل من جهة في الشرع والصحة فتامل جدا وفي الموثق بابن يحيى وهو كالصحيح
عن زرارة عن الباقر ع سئل عن التمسح بالاحجار فقال كان علي بن الحسين يمسح بثلاثة
احجار وفي التقييد بلفظ ثلاثة ظهور في اشتراطها كما لا يخفى على المتامل ومرسلة بريد عن
الباقر ع يجزي من الغايط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول الا الماء والتقريب تقدم
والسند منجبر بالشهرة واستدل ايضا بروايتين من العامة منهما ان النبي ص قال لا
يستنجي احدكم دون ثلاثة احجار ومنهما ما استدل عن عمر عن ايجابه ثلاث مسحات ولا يضر

صنعفها ما عرفت ويدل ايضا ما ورد من ان الناس كانوا يستنجون بثلثة احجار لانهم
كانوا ياكلون البسر فكانوا يبعرون بعرا فاكل رجل من الانصار الدبا فلان بطنه الحديث
الى غير ذلك مما ورد بلفظ ثلثة احجار او الاحجار واقلها ثلثة ويدل عليه ايضا ان
الحجر مثلا لا يزيل النجاسة بالكلية لبقاء الاجزاء العالقة التى لا تزال الا بمثل الماء كاللون
والرائحة وتعبير الفقهاء عن تلك الاجزاء بالاثر كما ستعرفه ويدل عليه ما روى عنهم عم
ان الاستنجاء بالماء مطهرة للحواشى ولذا امروا به نساء المؤمنين بذلك فعلى هذا الابد من
التمحع فى استحبابها فى الصلوة الا ان يرخص الشرع ولم يثبت الرخصة الا بعد استعمال
فى صورة حصول النقاء وظهوره من ملاحظة الحجر المستعمل مثلا وايضا اذا كان المعتبر هو
نقاء الحجر المستعمل مثلا اذ نقاء المحل مما لا يمكن العلم به عادة وربما كان المحل لم ينق و
الحجر لا يتاثر لنهاية قلة التلوث او ليبسه سيما عند عدم لين البطن او يحقق مكث الى ان
يشرع فى الاستعمال او تاثر الحجر قليلا لغاية القلة بحيث لم يظهر على الحجر لنهاية القلة او لعدم
حصول اليبس عند الانفصال عن المحل ولذا قلنا لا عبرة بنقاء الحجر المستعمل فلا يمكن
ثبوتها الا عبادة من الشرع ولم يثبت الا بعد الثلثة على حسب ما ذكر واستدل المعتبر ومن
وافقه بحسنة ابن المغيرة عن ابى الحسن عم قال قلت للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة
قلت فانه ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها والاستنجاء يطلق على غسل موضع النجو
ومسحه كما يشهد به الاخبار وكلام اهل اللغة فى القاموس النجو ما يخرج من البطن من ريح
او غائط واستنجى اى غسل بالماء منه او مسح بالحجر وقال الجوهرى استنجى اى غسل موضع
النجو او مسحه واستدل ايضا باطلاق موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة حيث قال عم ويذهب
الغائط وصحيحة زرارة عن الباقر عم ان على بن الحسين عم كان يمسح من الغائط بالكرسف
ولا يغسل وصحيحة الاخرى كان يستنجى من البول ثلث مرات ومن الغائط بالمدر والخرق
واجاب هؤلاء المستدلون عن رواية الاحجار بالحمل على الاستحباب او على ان الغالب عدم

حصول

حصول النقاء بما دون الثلثة مع انها واردة فى الاحجار فتعديتها الى غيرها والتزام عدم حصول
الطهارة بالثوب المتصل الا بعد تطهره مستبعد انتهى اقول الحمل على الاستحباب يوجب
صرف الحديث الى الفروض النادرة اذ غالبا لا يحصل النقاء باقل من الثلثة كما اعترفوا به
والمطلقات تنصرف الى الغالب سيما والاحاديث متعددة كثيرة فلا بد من الحمل على الوجوب
كيف كان مع كونه هو الظاهر ويتعين ايضا حمل المطلقات التى استدلوا بها على الثلثة
فما فوقها لانها ايضا تنصرف الى الغالب سيما وحمل المطلق على المقيد لازم فاستدلالهم بها
على عدم الحاجة الى الثلثة فيه ما فيه واضعف منها استدلالهم بصحيحة زرارة لان
الفعل لا عموم فيه ولا اطلاق وان كان على سبيل الاستمرار واضعف منهما الاستدلال
بالحسنة والموثقة لانهما لا تقاومان الصحيح كيف اذا كان متعددا متعاضدا بادلة اخرى
كثيرة بل الصحيح لا يعارض الخبر المنجبر بالشهرة كما حقق فى محله وهو طريقة المشهور وكيف
اذا كان الصحيح منجبرا بالشهرة وغير الصحيح المعارض للصحيح مخالفا لها فكيف يقدم غير الصحيح
المرجوح على الصحيح المذكور سيما اذا كان الصحيح المذكور متقويا بالتعدد وبادلة اخرى كثيرة
كل واحد واحد منها حجة برأسه مستقلة فى الحجية وخصوصا اذا كان غير الصحيح المرجوح
اضعف دلالة من الصحيح المذكور لان المقيد كالنص من المطلق مع ان قوله فانه ينقى ما ثمة
ويبقى الريح والجواب بان الريح لا ينظر اليها ربما كان ظاهرا فى الاستنجاء بالماء لان الراوى
بعد ما سمع ان الحد هو نقاء المحل حكم بانه ينقى المحل ويبقى الريح وقد عرفت ان الحجر مثلا
لا يزيل ما ثمة بالمرة بل يبقى الاجزاء العالقة التى اذا غسل المحل بالماء يجدها المكلف بالرجل
واليد وان تلك الاجزاء لم تذهب بالمسح وان الماء مطهرة للحواشى ولذا قال الفقهاء
يجب فى الغسل ازالة العين والاثر كليهما ولا يجب فى المسح الا ازالة العين وحدها وايضا
عرفت ان المحل لا يمكن النظر اليه حتى يحصل العلم بالنقاء من ملاحظة الحجر لا يحصل
سوى ظن به فكيف يحكم الراوى بنقاء المحل من دون تامل وتزلزل واستشكال وتحير

فظهر كون الحق مع غير المشهور سيما والاصل براءة الذمة والاصل عدم التكليف قلت الوارد
مورد الغالب هو عدم تحقق النقاء باقل لا تحققه بالثلثة لان الحجر الاخير لابد ان يكون
نقيا حتى يعرف والا لم يعرف ولابد من استعمال حجر اخر حتى يعرف به بالنحو الذى ذكر
وهكذا وذلك مسلم عندهم على ما هو الظاهر ووقع التصريح فى كلامهم فلاحظ فعلى هذا لابد
ان يكون الحجر الثالث نقيا البتة فيبقى حجران مستعملان ويحقق النقاء الكامل وزوال العين
بالمرة وبالكلية من مجرد مسحتين نادر ان تحقق لان الشايع الغالب المتعارف حتى يكون
الاطلاق واردا مورده بل كيفية المسح متفاوتة فى حصول النقاء تفاوتا فاحشا كثيرا من
جهة الالة وتفاوتها كبرا وصغرا او سعة الجهة التى يقع بها المسح وضيقها واستعمال كل
الجهة واكثرها او بعضها وخشونة الالة وملاستها والقوة فى وضعها على المحل وفى
امرارها عليه والمبالغة فى اخذ النجاسة بها وعدم المبالغة والاحتياط وعدم حال
ادارتها وقوة اليد والاصابع وضعفهما وشدة الاهتمام وعدمه ويتفاوت ايضا النجو بحسب
النجاسة من ضعفها وعدمها وكثافتها ورقتها وغلظتها وكثرتها وقلتها وكيفية تلويثها
وزيادتها وعدمها ويتفاوت ايضا المقعد فى الاستنجاء والثانى فى منه بالمقعد
الوضع والادارة وعدمها ومقدار الممسوح ايضا يتفاوت سيما على القول باجزاء التوزيع
كما ستعرفه وكذا يتفاوت حال المحل خشونة وملاسة وكيفية شرج الدبر وعدمها
وربما يكون لشدة حر الهواء او رطوبته وغيرهما ايضا مدخلية ما فى التفاوت الى غير ذلك
مما له مدخلية نعم لو كان للحجر او احدهما جهات متعددة يمسح بكل جهة مسحا الحان يحقق
النقاء باعنوان الشايع المتعارف يصير من الافراد المتعارفة لكنه خارج عن المقام على
انا نقول ان اردت من النقاء النقاء الشرعى فغير مسلم تحققه باقل من الثلثة مطلقا بل
هو اول الكلام فالقول بان الوصف وارد مورد الغالب فلا يكون شرطا فيه ما فيه
اذ النقاء الشرعى لو تحقق لا طريق لنا اليه من غير بيان الشارع اصلا فمن اين ظهر انه

استشكاله فى الريح اذا كانت تبقى مع ان الريح فى صورة بقاء الاثر الذى هو الاجزاء
العالقة تكون مع تلك الاجزاء فكيف لم يستشكل فيها واستشكل فى الريح الذى ليس
بنجس فى شئ ولا دخل له فى الغائط لان الغائط جسم كيف فتامل سلمنا كون هذا
الاستنجاء عاما شاملا للاستنجاء بمثل الاحجار ايضا لكن عند التعارض يكون
الخاص مقدما لان مقتضى الخاص ان الاستنجاء بالاحجار لابد فيه من ثلثة خصوصا
اذا كان العموم وشموله للحجر لا يخلو عن وهن ما وقد عرفت الوهن وخصوصا اذا كان
الخاص موافقا للمشهور ومعتضدا بادلة كثيرة كما عرفت مع ان لفظ الاستنجاء مطلق
والمطلق منصرف الى الفرد الكامل وايضا الشايع فى زمان صدور امثال هذه الحسنة
كان الاستنجاء بالماء كما هو ظاهر ويظهر من الاخبار ايضا حيث ذكر فى اخبار متعددة
ان الناس كانوا يستنجون بالاحجار الى ان اكل رجل من الانصار ما لان به بطنه فنزلت
اية دلت على الاستنجاء بالماء وهى قوله تعالى ان الله يحب التوابين الاية وهذا ينادى
بان زمان صدور هذه الاخبار لم يكن الامر كذلك مع ان عند الشيعة لا يجوز استنجاء
البول بغير الغسل كما عرفت والاستنجاء من الغائط من دون بول نادر بالبديهة هذا مع
ان اطلاق لفظ الاستنجاء على الاستنجاء بالاحجار من جهة خفائه احتيج الى الاستدلال
كما ارتكبوه واين هذا من الاستنجاء بالماء بالنظر الى المطلق وبالجملة مع ملاحظة جميع
ما ذكر كيف يكون دلالة لفظ الاستنجاء المطلق على خصوص الاستنجاء بالاحجار بحيث يقاوم
الاخبار الصريحة فى ان الاستنجاء بالحجر مثلا لابد ان يكون بثلثة احجار سيما وان يغلب عليه
سيما مع ما عرفت من الادلة الخارجية والشواهد الكثيرة فان قلت على ما ذكرت ايضا الايجب
دلالة المشهور فى الاخبار الدالة على تثليث الاحجار لورودها مورد الغالب لان النزاع فيه
انما النزاع فيما اذا حصل النقاء باقل من الثلثة فعلى هذا اى فائدة فى المسح الزائد الذى
لا تاثير له فى النقاء اصلا لان الغرض نقاء المحل وقد حصل فظهر عدم دلالة باقى ادلتهم

فظهر

والرد مورد الغالب مع ان مقتضى ظاهر عبارة الشارع وجوب تحصيله مطلقا وان اردت
النقاء العرفي واللغوي نعتبر انه من اين ظهر انه يكفي في حصول النقاء الشرعي الا ترى ان
المحل لو نقي بالماء المضاف لم يحصل النقاء الشرعي اجماعا بل يستعرف الكلام في النقاء
بالروث والعظم والخبز وغيره من المطعومات وامثالها وانه لا يحصل به النقاء الشرعي
على ما هو الاظهر والاقوى مع انك عرفت ان الحجر مثلا لا يزيل النجاسة بالمرة بل يبقى الاثر
الذي هو الاجزاء العالقة وعلى تقدير الازالة بالمرة لا يحصل العلم بها بل غايتها الظنية
الحاصلة من ملاحظة الحجر نقيا ولا دليل على اعتبار كل ظن شرعا بل الادلة القطعية قائمة
على خلافه الا الظن الذي يثبت اعتباره شرعا والظن الحاصل من الحجر الثاني على فرض
تحققه لم يثبت اعتباره شرعا فتعين الظن الحاصل من الثالث ان حصل ومما ذكر ظهر
الجواب عما ذكر من ان الغرض نقاء المحل اه لان المستفاد من حسنة ابن المغيرة وموثقة
يونس السابقتين حصول التطهير الشرعي بمجرد النقاء العرفي واللغوي خرج بالدليل و
بقي الباقي لانا نقول ان الحسنة والموثقة لا تعارضان الصحيحة فضلا عن الصحيحين المعتضدين
بالادلة المعتبرة الشرعية مضافا الى الشهرة العظيمة وتوقف الدلالة بل اطراحهما ووهن الدلالة
فيهما على حسب ما عرفت الى غير ذلك من معينات العمل بالصحيحين وموانع العمل بالحسنة والموثقة
في المقام على حسب ما اشير اليه انفا وما ذكر في المدارك من ان الثلثة وردت في الاحجار خاصة
فتعديتها مستبعد منه لانه قائل بالفصل وهو دائما يتمسك به مع ان الحجر مع غاية صلابته
اذا كان لا يكفي اقل من ثلثة منه فكيف يكون الشيء الرخو يكفي منه الاقل ومع ذلك ورد عن النبي ص
اذا جلس احدكم لحاجته فليمسح ثلث مسحات ويشد كونه العلامة استدلاله والمنجبرة
بالشهرة بل بعدم القول بالفصل ايضا مع انك عرفت ان مقتضى القاعدة الشرعية استصحاب
النجاسة لزوم الثلثة مطلقا ومما ذكره ده منه استبعاد عدم حصول الطهارة من الثوب الطويل
الا بعد القطع منه مما فيه لان الكلام في المقام لزوم مسحات ثلث اعم من ان يكون بالمتصل

او المنفصل

او المنفصل واشتراط الاتصال كلام اخر ليس هنا مقامه وسيجيء مقامه ومع ذلك الفرق
بين الثوب الطويل والحجر الطويل ايضا مستبعد جدا مع ان الحجر مع ما فيه من الصلابة اذا
كان لا يكفي الا بعد القطع فالثوب مع ما فيه من الرخاوة بطريق اولى فتامل قوله ويجب
لا بد ان يكون من الارض اه اعلم ان المشهور بين الفقهاء جواز كل جسم طاهر كالاحجار
المذكورة بل ادعى الاجماع على ذلك الشيخ في الخلاف وابن زهرة لكن حكى عن سلار انه لا
يجزي في الاستنجاء الا ما كان اصله الارض وعن ابن الجنيد انه قال ان لم يحضر الاحجار مسح
بالكرسف وما قام مقامه وقال ولا اختار الاستطابة بالاجر والخزف الا ما البسه طين
او تراب يابس وعن المرتضى انه يجوز الاستنجاء بالاحجار وما قام مقامها من المدر والخزف
الخرق والكرسف وحسنة جميل ان الناس كانوا يستنجون بالكرسف والاحجار ثم احدث
الوضوء وهو خلق كريم الحديث مع عدم القائل بالفصل لان السيد لم يقل بالخرق سوى الكرسف
الا ان نقول باتحاد الكرسف مع الخرق وهو ايضا عن الرسول ص انه قال فليمسح ثلث مسحات
مع ان الاستنجاء غسل موضع النجو ومسحه كما عرفت بما يدل عليه الاطلاقات ايضا سيما اذا
انضم بالاطلاق ويدل ايضا الاخبار الواردة في النهي عن الاستنجاء بالعظم والروث كما
ستذكر وفي دعائم الاسلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكل طعام وانه لا
باس بالاستنجاء بالحجارة والخرق والقطن واشباه ذلك والسند منجبر بالشهرة لو لم نقل
بالاجماع واما ما نقل عن سلار وابن الجنيد فلعل نظرهما الى ما ورد من مطهرية الارض
فيه تامل ظاهر لما ستعرف من انها تطهر اسفل الخف لا انه مختص بالمقعدة واما السيد فلعله
يكون مما دل على جواز الكرسف وغيره من باب الاتحاد ويحتمل ان يكون قوله من المدر
والخرق من باب المثال فتامل فان قلت الاقوى بحسب الدليل قول السيد لان المطلقات
تحمل على المقيد والقدر الثابت من المقيد هو الحجر والمدر والخرق فلا بد من الاقتصار عليها
قلت اكثر الاخبار وارد بلفظ الاحجار ولم يقل احد باشتراط الحجرية فظهر ان ذكر الاحجار

من باب المثال ومن ان الفرد الكامل الغالب هو الاحجار فلا يصلح تلك الاخبار للتقييد
قطعا وكذا الحال في الاخبار الدالة على ان الائمة كانوا يستنجون بالمدر والخرق و
الكرسف اذ لم يقل احد باشتراط الامور المذكورة لا منفردة ولا مجتمعة فتبين ان هذه الاخبار
ايضا لا تصلح للتقييد قطعا لان التمسح بكل واحد من الامور المذكورة كان بحسب
اتفاق منهم ع بانها كانت متيسرة لهم وانهم اختاروها على سبيل الاتفاق ولكونها احد
الافراد فلا دلالة في هذه الاخبار اصلا على ان احد الامور المذكورة لا بد منه حتى تصير
مقيدة للمطلقات بل يدل على حصر الامور المذكورة واثبات الشيء لا ينفي ما عداه مع
انا نعلم من الخارج ايضا ان احد الامور المذكورة ليس بلا بد منه بل نعلم ان التمسح بها
مع ان مضمون هذه الاخبار افعال صادرة عن المعصوم ع والفعل لا يعارض القول
فضلا عن ان يغلب عليه ويقيده ويخصصه ويأوله فاذن المطلقات ليس لها مقيد اصلا
لعدم ما يصلح للتقييد مطلقا الا ما ورد من المنع عن العظم وامثالهما مع تامل فيه
ايضا على ما سيجيء ومن هنا ذهب المعظم الى القول بالاطلاق وتراكم ادعاءهم على
البقاء الاطلاق على حاله هذا مع قطع النظر عما يظهر من دعائم الاسلام ومما ورد
في الاخبار الدالة على المنع من العظم وامثاله كما ستعرف مع ان ما في الصحاح المعتبرة
اذين مما ذكره السيد ره فتامل هذا كله مضافا الى الاجماع المنقول من الفقيهين و
مؤيد لجماعتهم ان المقام مما يعم به البلوى فلو كان مقصورا فيما ذكره السيد لاشتهر
اشتهار الشمس لا ان يكون الامر على خلافه قوله ويحرم بالروث والعظم اتفاقا اه
ادعى الاجماع على ذلك المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى على ما نقل ونقل عن الذكرى
انه احتمل الكراهة واما الخبر ففي رواية ليث المرادي عن الص ع قال سألته عن الاستنجاء
بالعظم او البعر او العود قال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول
الله ص فقال لا يصلح بشيء من ذلك وفي الفقيه لا يجوز الاستنجاء بالروث والعظم لان

ووفد

وفد الجان جاؤا الى رسول الله ص فقالوا متعنا فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لا
ينبغي ان يستنجى بهما وفي مجالس الصدوق ان النبي ص نهى ان يستنجي الرجل بالروث و
الرمة اي العظم البالي وهو عبارة دعائم الاسلام وضعفها لسند لا يضر للانجبار
بفتاوى الاصحاب وهذه الروايات التي هي حجة ظاهرة في عدم انحصار الة الاستنجاء شرعا
فيما ذكره السيد ره وسلار اذ لو كان كذلك لما جاز الاستنجاء بغير حجر ما فلا وجه
لان يقول المعصوم اما العظم والروث فلا يجوز لان كل شيء لا يجوز سوى ما ذكره
ثم تعليله عدم الجواز بان ذلك مما اشترط على الرسول ص اذ ينادي بان المانع هو هذا
لا غير مع ان المعصوم ع لم يعترض على السائل حين سأله عن الاستنجاء بالعظم والروث
بان الاستنجاء شرعا مخصوص بشيء خاص فافهم هذا السؤال وايضا الظاهر منها ان المعصوم
اجاز الاستنجاء بالعود ولم يمنع منه ومثل ما ذكر الكلام في رواية الفقيه بل الكلام في
المنع من جهة اعطاء الرسول ص لا غير حيث كرر ع ما ظهر من ذلك دلالة رواية المجالس
ودعائم الاسلام فتامل قوله وبالمطعوم اه هذا الكلام منه ظاهر في عدم وجود خبر
ولا اجماع بل يجد شهرة من غير دليل ونظره الى ما في المدارك حيث نقل عن المعتبر انه
استدل على ذلك بان له حرمة تمنع من الاستهانة وبان طعام الجن منهي عنه فطعام
اهل الصلاح اولى ثم قال وفيهما نظر وكيف كان فينبغي ان يراد بالطعام ما كان مطعوما
بالفعل اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق ان تم والا فالاظهر الجواز فيما لم يثبت
احترامه انتهى ويظهر منه انه ره سلم ذلك فيما ثبت احترامه وان نظره كان في ان كل مطعوم
يكون له حرمة ويظهر من كلامه ايضا ان المسئلة وفاقية بحسب الظاهر بل اجماعية
احتمالا او نقل عن المنتهى دعواه الاجماع على حرمة الاستنجاء بكل مطعوم بعد ان ذكر احتمال
كراهيته وورد في اخبار متعددة ان اهل الثرثار كانوا يستنجون بالعجين وبالخبز فغضب
الله عليهم بالقحط وورد في تفسير علي بن ابراهيم في تفسير قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية

كانت امنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فاذاقها الله لباس
الجوع والخوف بما كانوا يصنعون انها نزلت في قوم كان لهم نهر يقال له الثرثار وكانت بلادهم
خصبة فبطروا حتى كانوا يستنجون بالعجين ويقولون هو الين لنا فكفروا بانعم الله فحبس
الله عليهم الثرثار فجدبوا حتى احوجهم الله الى ما كانوا يستنجون به حتى كانوا يتقاسمون
عليه لكن الظاهر من الفقهاء ان جميع نعم الله تعالى لها حرمة كما يشير اليه هذه الاية ويظهر
من الاخبار ايضا على ما هو ببالي وكل مطعوم خلقه الله تعالى لنا فهو نعمة منه علينا و
ستذكر عن ابن زهرة الاجماع على عدم اجزاء مطلق المطعوم وربما يظهر من هذه الاخبار
ورواية ليث السابقة واما ما بها حصول الطهارة والنقاء الا انه حرام لكن بملاحظة
ان الطهارة حكم شرعي لا طريق لنا اليها من غير جهة الشرع ربما يظهر التامل في الدلالة ويحصر
ثبوتها في غير الامور المذكورة سيما بملاحظة الحكم الفقط لا يصلح الظاهر في الفساد فتامل
بل ادعى ابن زهرة الاجماع على عدم اجزاء العظم والروث والمطعوم وحكم المحقق وابن
ادريس ايضا بعدم الاجزاء وفاقا للشيخ في المبسوط واستدل عليه في المعتبر بان المنع مستصحب
حتى يثبت بدليل شرعي والشيخ بان النهي يدل على الفساد وفيه تامل ويمكن ان يكون نظره
الى ما ذكرنا وهو ان المنهي عنه من حيث كونه توقيفيا لم يعلم دخوله في المطلقات لان الانها
على الاباحة لا اقل **فروع** الاول على القول بوجوب الثلثة هل يجب امرار كل حجر على مجموع
الموضع ام يكفي التوزيع بان يمسح ببعضها بعض المحل وببعض اخر بعضا اخر منه مع حصول
النقاء المشهور والمختار هو الاول لان المتبادر من الاخبار وفتاويهم ولو كان يكفي حصول
النقاء لم يحتج الى الثلثة بل كان يكفي حصوله كيف اتفق وللاستصحاب مع ان هذا التوزيع
لا يتحقق الا بالجمع بين الاولين لان الثالث لا بد ان يمسح مجموع المحل حتى يعلم نقاء المحل
بلا شك وايضا المحل لا بد ان يكون على بعضه النجاسة الا ان ايضا الاستحالة بعض منه
بمسح واحد منها بحيث لم يمسح عليه الا احد اصلا ومع ذلك يمسح مجموع المحل بهذا التوزيع

اذ لا شبهة في استحالته عادة فلا بد ان يكرر على ذلك البعض الاحجار الثلثة جميعا
ويتحقق فيه المسحات الثلث كملا نعم بقي من المحل يكتفي فيه بمسحتين مسح للازالة ومسح
للاطلاع على النقاء ومن المعلوم ان المسح الواحد لا يزيل العين عادة فما ذكر ليس
الا مجرد فرض لا مصداق له في الخارج بحسب العادة وحمل المطلق في الحديث على
مثل هذه الصورة بادخاله فيه مما فيه لان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة دون
النادرة فلا يشمل الافراد النادرة فكيف يشمل المحالات العادية **الثاني** على القول
بوجوب الثلثة هل الجهات الثلث من حجر واحد مثلا ام لا بد ان يكون الاحجار ثلثة
المشهور الثاني للاستصحاب والتبادر ولان الحجر الواحد لا يسمى ثلثة فضلا ان يتبادر
ونسب الى المفيد وابن البراج والعلامة والشهيد الاول لان المراد من ثلثة احجار
ثلث مسحات كما لو قيل اضربه عشرة اسواط فان المراد عشر ضربات ولانها لو انفصلت
اجزات قطعا فكذا مع الاتصال واي عاقل يفرق بين المتصل والمنفصل ولان ثلثة
اشخاص لو استجمروا بهذا الحجر لاجزا كل واحد عن حجر ولقول النبي ص اذا جلس احدكم
لحاجته فليمسح ثلث مسحات واجيب عن الاول بالفرق بين اضربه عشرة واضربه بعشرة
ولنسلم ان معنى الاخير هو الاول الا ان يكون قرينة وفي المقام مفقودة وعن الثاني
بانه مصادرة محضة لان ازالة النجاسة على الوجه المعتبر شرعا ليس للعقل اليها طريق
كما عرفت مع ان ما ذكرت لو نسلم لزم عدم الحاجة الى المسحة الثالثة لو حصل النقاء
بالثانية والمفروض لزومها قطعا بل ما ذكرت مبني على القول بكفاية مجرد النقاء وهي
غلط فاسد على القول بوجوب الثلثة وعن الثالث بانه قياس ومع ذلك قياس مع الفارق
لما عرفت من انه مبني على القول بوجوب الثلثة وعدم كفاية النقاء وعن الخبر بضعف
السند وعدم الانجبار وعلى انه مطلق وخبر الاحجار مقيد والمطلق يحمل على المقيد سيما
الحديث الذي رويناه عن النبي ص انه قال لا يستنجي احدكم دون ثلثة فان المطلق ايضا

مروية عن النبي ص من طريق العامة على ما هو الظ ووقع عن صاحب الذخيرة هنا غفلة
عجيبة حيث اجاب عن ادلة المشهور بجوز رفع الحاجة الى الثلثة ويكتفي بمجرد النقاء وفيه
ما لا يخفى وفي المدارك بعد ما رجح المشهور قال وبالجملة فالمتجه تفريعا على المشهور من
وجوب الاكمال مع النقاء بالاقل عدم الاجزاء لكن قال بعده بلا فصل ومع ذلك فينبغي
القطع باجزاء الخرقة الطويلة اذا استعملت من جهاتها الثلث تمسكا بالعموم انتهى مراده
ره من العموم اطلاق حسنة ابن المغيرة وموثقة يونس السابقتين وقد عرفت ما فيهما مع
ان قطعه بالاجزاء ان كان من جهة عدم ورود قيد الثلثة في غير الاحجار ففيه ما عرفت
من عدم القول بالفصل لا وجه لتقييد الخرقة بالطول وان كان من جهة ان المتبادر
من الاحجار المقيدة بالثلثة هي صغار الاحجار لا ما يكون طويلا فلما لم يوجد حجر طويل
في الاستنجاء اختار الخرقة ففيه مع ان عدم القول بالفصل بين الطويلة والقصيرة لا
وجه لدعوى القطع فتامل جدا ثم اعلم ان نظير الحجر ذي الجهات الحجر الذي يستنجي به ثم
يغسل ثم يستنجي ثم يغسل ثم يستنجي وكذا اذا كسر موضع الملاقات وذي بروحك ثم
استعمل حيث اختار في المنتهى الجواز وقال ويحمل على قول الشيخ عدم محافظة على صورة
التعدد وهو بعيد وفي استبعاده ما عرفت وقال بعض الاصحاب ما استبعده في بيان
استبعده اللهم الا ان يخرج بالكسر عن اسم الحجر الواحد اقول هذا ايضا لا يخرج عن الاشكال
لعدم كونه من الافراد المتبادرة كالو استعمال الجهات ثم كسره بعد الاستعمال وجعله ثلثة
احجار نعم لو كان استعماله كذلك في الزيادة على الثلثة حيث لا يحصل النقاء بالثلثة
يجوز بلا اشكال **الثالث** في غسل المحل يجب ازالة العين والاثر من ذلك بعض الاجزاء
الغالقة التي عرفتها التي تبقى بعد المسح ولا تزول الا بالماء كما هو الحق والمحقق عند
من عرفه بما يتخلف على المحل عند مسح النجاسة وتنشفها وعند من عرفه بانه الاجزاء الطفيفة
الغالقة بالمحل التي لا تزول الا بالماء وعند من عرفه بانه الرسم الدال عليها واختاره

الشهيد الثاني ايضا بل معلوم ان من مسح المحل الف مسحة ثم غسله يجد في غسله اثرا
ما من العين لم يذهب من المسح بل يذهب من الغسل ولذا يكون الغسل افضل ويكون
الغسل بعد المسح مستحبا والرسول ص في مقام اختيار الغسل على المسح علل بان
الغسل مطهرة للحواشي وهذا ينادي بان المسح ليس كذلك مع ان من عرف باللون كما
ستذكر لا يريد منه سوى الاجزاء الجوهرية التي هي محل اللون لا نفسه ولا يريد سوى ما
ذكرنا ولم يعرفه احد سوى ما ذكرنا من التعريفات فظهر اتفاق الفقهاء فيما ذكرنا
لانهم المعرفون وامر النساء بالاستنجاء بها لان المطلوب في النساء تطهير الحواشي
البتة وهو ظاهر ولهذا خص الامر والخطاب بهن وان كان مستحبا بالنسبة الى الرجال ايضا
كما عرفت مضافا الى عدم القول بالفصل وليس المراد من الاثر هذا اللون كما قال بعض
معللا بان العرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهري اذ الانتقال على الاعراض
محال وقال ولا يلزم مثل ذلك في الرائحة لانها قد تحصل بتكيف الهواء وفيه انه يجوز ذلك
بالنسبة الى اللون ايضا بان يكون بتكيف الهواء بالمجاورة على انه لو تم لزم كون اللون
في كل نجاسة نفاوة موجبا لبقاء النجاسة وستعرف انه ليس كذلك على انك عرفت
بقاء العالقة يقينا وان لم يتلون اذ لو غسلنا لوجدنا اثرا لم يذهب بالاحجار البتة سلمنا
لكن بقاء الاجزاء الصغار غير المحسوسة التي يقوم بها اللون لا نم كونه ضررا بحيث
اذ لا يسمى اللون عذرة ودما وشيئا والمعتبر في الاحكام الشرعية الصدق اللغوي والاطلاق
العرفي لا التحقيقات الحكمية فظهر ان بالغسل لا بد من ازالة جميع اجزاء النجاسة بالرغم
الاجزاء التي تعد بحسب العرف اجزاءها وطهر المحل نقيا منها بالكلية فاذا كان غسل
الغسل توجد لزوجة ما واثر ما من تلك النجاسة فلا شك في عدم صدق النقاء وزوالها بالمرة فلا بد ان يغسل الى حد يزول اللزوجة بالكلية ويعلم بعدم بقاء شيء منها
وانقلاع اثرها بالمرة وصل الى ذلك بحصول الصرير فلا شك في انه لو لم يحصل العلم

بالزوال بالمرة والانقلاع بالكلية الا بالصبر كما هو الغالب يتعين كما ذكره لكن ربما
يحصل الصبر بعلم يحصل الانقلاع التام كما اذا كان الماء باردا والهواء ايضا وربما
كانا في شدة البرودة فيظهر بما ذكرنا ظهورا بينا وربما يحصل الانقلاع التام
من دون صبر كما اذا كان ماء الاستنجاء حارا والهواء ايضا حارا او كان الاستنجا
بعد السنوور وقريبا من اوقاته وامثال ذلك لكن لا بد من مبالغة تامة حتى يحصل
العلم هذا بالنسبة الى من ليس من اهل الوسواس من الناس واما الوسواسي فربما لا
يحصل له العلم الا بعد الغسل مدة مديدة بحيل وشهوة من الجهل وهذا غلط والطاعة
الشيطان فيكون حراما موجبا لدخول النار لان الطاعة حرام وربما يترتب على
الطاعة مفاسد ظاهرة من الاضرار بالبدن وحصول الامراض وغيرها فمن غلب عليه
الوسواس فلا بد من ان يتنبه على ما ذكرنا من المفاسد الشرعية وانه لا اقل من عصيان
الرب تعالى وعصيانه موجب للنار ويفرض الغائط الخارج منه شيئا طاهرا يغسله للنظافة
فقد كان يغسل لحصولها وتحقق النقاء منه لها ولم يكتف به وكما وجدنا الافراط
من الوسواسي وجدنا ايضا التفريط من بعض العوام حيث ما كانوا يستنجون
الاطفال فانهم يكتفون بازالة الاكثر او البعض وهذا ايضا حرام موجب للدخول
في النار لبطلان الصلوات وغير ذلك وبالجملة في المقام مكايد للشيطان وعصيان
لا بد من السعي للنجاة عنها نجانا الله منها بمنه الرابع في الاستنجاء بالاحجار ومثلها
لا بد من ذهاب العين اليه دون الاثر الذي ذكرناه مكررا لعدم الامكان كما
عرفت ولما كان مسح المحل مطهرا بالاجماع والاخبار ظهر ان الاثر المذكور عفو البتة
نعم ان اتفق انفصال شيء من تلك الاجزاء فلا تامل في نجاسته وان كان في العالي
لكن ظهر انه لم يذهب بعد جميع الاجزاء التي لا بد من ذهابها لان ما هو عفو و
طاهر ليس بشيء يقبل الانفصال او يحكم في حال الاتصال انه عفو وانه متصل بالا

يقال صرفا انه عفو بلا شبهة ولا يلزم ان يكون كل اجزائه جوهرية عفو كما عرفت
انفا ومن هذا يظهر وجه ما قاله الاختيار الغسل على المسح لانه متيقن بيقين الماء
وان كان عفوا في اختيار المسح الخامس لا يضر وجود الرائحة اما في حال المسح فظاهر
واما في حال الغسل فلان وجود الرائحة في المحل او اليد لا يستلزم وجوده في الغسالة
واحتمل الشهيد العفو مطلقا اي وان كان الرائحة في الغسالة الرسي وذلك على ان الاجماع
والاخبار الدالة على انفعال الماء بتغير احد اوصافه مخصوصان بغير صورة الاستنجاء
للاجماع والاخبار على طهارة ماء الاستنجاء كما سيجيء وفي هذا الاحتمال اشكال
ظاهر كما سيظهر في محله لكن الظاهر عدم مطلوبية البحث والتفحص عن النجاسة سيما
في امثال المقام بل ورد المنع من التجسس وهكذا كانت الطريقة من السلف كما لا يخفى
فلا اشكال فتامل جدا السادس اشترط جماعة في غير الماء الصلابة وعدم الصقالة
واللزوجة لعدم حصول الازالة الا بها اذ ربما ينتفي فيه احد ما ذكر والظاهر ان الامر كذلك
غالبا ولذا يقع النزاع لو اتفق الازالة به فقيل لا يجزي واحتمل الشهيد الثاني الاجزاء
لحصول الغرض والظاهر عدم حصول الطهارة بالاستنجاء بالحجر لعدم تحقق الغسل الشرعي
ولا المسح الشرعي مع احتمال التحقق به فتامل السابع لو طار الذباب عن النجاسة الى
الثوب او الماء فعند الشيخ عفو واختاره المحقق لعسر الاحتراز ولعدم الجزم ببقائها
لجواز جفافها بالهواء كذا قال الشهيد في الذكرى وقال وهو يتم في الثوب دون الماء
والماء ونوقش في ذلك بان المقتضي لعدم تمام الحكم في الماء موجود في الثوب بعينه
فلا يستقيم اطلاق القول فيه مع انه على ما هو المشهور من الاكتفاء بزوال العين
في الحيوان لا وجه للفرق اصلا وكذا في بحار الانوار وروي فيه عن الباقر عليه السلام انه قال
قال ابي علي بن الحسين يا بني اتخذ ثوبا للغائط فاني رايت الذباب يقعن على الشيء
الرقيق ثم يقعن علي ثم اتيته فقال ما كان للنبي صلى الله عليه وآله ولا لاصحابه الا ثوب واحد

انه فيه شهادة على العفو وان الاحتراز كان استحبابا ويدل على ذلك انه مما يعم به البلوى
ويعسر الاحتراز عنه بل ربما كان محالا عاديا والمسلمون في الاعصار والامصار ما كانوا
يحترزون على ما هو الظاهر هذا مع عدم القطع ببقاء عين النجاسة بحيث تؤثر في الثوب وغيره
لان الذباب في غاية الخفة وحملها في غاية الدقة والهواء مما يجفف سيما مع طيرانه فيه
مع انه لم يرد في الشرع طلب التجسس والتعمق والتدقيق في النجاسة الثامن لم يجوز بعض
الفقهاء الاستنجاء بالحجر المستعمل مثلا فان اراد النجس فقد مر حكمه وان اراد غير النجس
ايضا ففيه اشكال لدخوله في العمومات وقوله عليه السلام جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة احجار
ابكار ويتبع بالماء لا يصلح لتخصيصها لضعف السند بل الدلالة ايضا لان الشرع هنا
اما المستحب او اعم منه لقوله ويتبع بالماء مع احتمال كون المراد من البكر عدم صيرورته
نجسا فتامل قوله من السنن ارتياد الموضع المناسب لما رواه الشيخ عن سليمان بن جعفر
قال بت مع الرضا عليه السلام في سفح جبل فلما كان اخر الليل قام فتنحى وصار على موضع مرتفع
فبال وتوضأ وقال من فقه الرجل ان يرتاد لموضع بوله الحديث والاخبار الاخر كثيرة
سيجيء بعضها وذكر جماعة من الاصحاب استحباب الاستتار ويظهر من الاخبار ايضا
في كشف الغمة ان امير المؤمنين عليه السلام ما اخذ من اداوة فمضى حتى غاب عن نظره
فقضى الحاجة وذكروا ايضا استحباب تاخير كشف العورة حتى يدنو الى الارض و
استدلوا على هذا وشبهه بالتاسي وقد عرفت بعض ما يدل على فعلهم من الاستتار و
في شرح النفلية عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من اتى الغائط فليستتر قوله وان يكون متقنعا الراس
عللا بانه من سنن النبي صلى الله عليه وآله وادعى في المعتبر عليه اتفاق الاصحاب ومرادهم منه ان لا يكون
مكشوف الراس واما الخبر الدال على التقنع وان كان مغطى ومغشى بالعمامة فهي رواية علي
بن اسباط مرسلا عن الصادق عليه السلام انه كان اذا دخل الكنيف يقنع راسه وفي مجالس الشيخ
وغيره ان النبي صلى الله عليه وآله قال لابي ذر يا اباذر استحي من الله فاني والذي نفسي بيده لا ظل

حين اذهب الى الغائط متقنعا بثوبي استحياء من الملكين الذين معي وفي كلام بعض
الاصحاب استحباب التقنع بان يسدل على راسه ثوبا يقع على منافذ راسه ويمنع وصول
الرائحة الخبيثة الى الدماغ فيظهر من هذا ان ما ذكره المصنف من التغطية فانما هو في التقنع
فتامل قوله عكس المكان الشريف آه اورد دليلا في نسبة الى بعضهم عليهم السلام انه قال
الفضل في دخول المسجد ان تبدأ برجلك اليمنى اذا دخلت وباليسرى اذا خرجت والحكم
مشهور بين الاصحاب قوله مسميا للصحيح وهو صحيحة معاوية بن عمار انه سمع الصادق عليه السلام
يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس
النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث
واماط عني الاذى وعلى هذا يكون مراد المصنف من التسمية غير المعنى المعهود نعم في الفقيه
قال الباقر عليه السلام اذا انكشف احدكم لبول او غير ذلك فليقل بسم الله فان الشيطان يغض
بصره عنه حتى يفرغ ويمكن ان يكون مراده من الصحيح ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن
الحسين عن الحسن بن علي عن ابيه عن ابائه عن جعفر عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله اذا انكشف
احدكم لبول او غير ذلك فليقل بسم الله فان الشيطان يغض بصره لكن كونه صحيحا محل نظر
فتدبر وما ذكره من الادعية مذكورة في كتب الدعاء واداب الخلوة قوله متكئا على
الايسر او اجمع على ذلك بتعليم النبي صلى الله عليه وآله اصحابه ذلك واما الاستبراء في الاستنجاء بالمقعدة
ثم البول فقد ذكره المفيد وغيره ويدل عليه موثقة عمار عن الصادق عليه السلام ولان ازالة البول
تحتاج الى الاستبراء ولو قدم تنجس اليد عادة لان الاستبراء بمسح ما بين المخرج الغائط
الى الانثيين قوله موبرا بالماء مع عدم التعدي آه قدم دليل الحكمين وقوله من الاول
لما ورد عن علي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا استنجى احدكم فليوتر بها وترا اذا لم يكن الماء قوله
مستبرئا للبول هذا هو المشهور لعدم ما يدل على الوجوب ولان الغرض منه ما ذكره
المصنف من عدم انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه ولا معنى للحكم بالوجوب واما ما اذا ظهر

كون البلل بولا او غير بول ولا خالطة بول اصلا فالحكم واضح وظهور الثاني في مجرد فرض والامكان ورطوبة تخرج عقيب البول من جهة من وجها عن مخرج البول كيف يمكن ظهور عدم خروجها لشئ ما من البول وان كان في غاية القلة ولذا ورد في الاخبار الامر باعادة الطهارة من الحدث والخبث مطلقا اذا ظهر الرطوبة ولما يحقق استبراء و متوهم الفقهاء ايضا كذلك لكن ظاهر الصدوق انه متامل في نقض الطهارتين وابن ادريس ادعى الاجماع على الانتقاض فهذا هو الظ بالنظر الى الفتاوى والاخبار الكثيرة فلا تامل فيه واما المعتبرة فهي صحيحة حفص بن البختري عن الص ع في الرجل يبول قال ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي والنتر هو الجذب بقوة وجفوة و الضمير راجع الى ما يصح ذكره صريحا وحسنة ابن مسلم انه قال للباقر ع رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شئ فليس من البول ولكنه من الحبائل وروى الشيخ هذه الرواية بعينها الا انه ذكر فيها بدل طرفه ذكره وقرء بعض المشايخ ذكره بضم الذال وسكون الكاف وفسره بطرف الذكر وصحيحة حفص بن صالح عن عبد الملك بن عمرو عن الص ع في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي وفي السرائر نقلا عن كتاب حريز قال قلت للص ع رجل بال ولم يكن معه ماء فقال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شئ فليس عليه شئ من البول ولكنه من الحبائل وفي نوادر الراوندي بسنده الى الكاظم ع عن ابائه ع عن الرسول ص من بال فليضع اصبعه الوسطى في اصل العجان ثم ليسلها ثلثا وبهذا الاسناد قال كان النبي ص اذا بال نتر ذكره ثلث مرات ثم اعلم ان المشهور بين المتاخرين في كيفية الاستبراء ان يمسح من عند المقعدة الى اصل القضيب ثلثا ومن اصله الى راسه ثلثا ثم ينتره راسه ثلثا اي يجذبه بقوة

كل ذلك لاخراج ما بقي من البول في المجاري وان كان في غاية القلة فلا بد ان يكون غاية التلطف في هذا الاخراج وسعيه في ذلك وليس الاستبراء مجردا لتعبد وكيفيته ان يضع الاصبع واحدا كان او ازيد فوق المقعد والمجرى بحيث يحيط بعرض المجرى جميعا ويميل طرفيه ويرتقي عليهما ثم يمسح بشدة لاخراج ما عسى ان يكون هناك من رطوبة الى اصل القضيب ثلثا حتى يصير الرطوبات داخلة في مجرى القضيب ثم ينتر القضيب بين الابهام والسبابة وان ضم الوسطى مع السبابة فهو اقوى واولى ويجذب بشدة حتى يخرج بالجذب جميع الرطوبات التي في القضيب ثم يجذب راسه ثلثا حتى لا يبقى رطوبة اصلا ويدخل من باب المقدمة شيئا قليلا من غاية الاول في حد الثانية وشيئا من بداية الثانية في حد الاول حتى يتحقق العلم بالاستيعاب عادة ونقل عن الصدوق انه قال يمسح من عند المقعدة الى الانثيين ثلث مرات ثم ينتر ذكره ثلث مرات ومثله قال الشيخ في النهاية والمبسوط والظاهر ان مرادهما هو الذي ذكرنا عن المتاخرين اذ لا خفاء في ان المقصود اخراج الرطوبة المشتبهة عن المجرى ولا يتحقق هذا الا باستيعاب المسح لجميع المجرى من عند المقعدة الى منتهى راس القضيب فالثلث الاخر من المسحات موافقة للست الذي ذكرنا عن المشهور الا ان المشهور قالوا يمسح القضيب الى ابتداء الراس ثلث مرات ثم جذب الراس ثلث وهما اكتفيا بمسح ابتداء القضيب الى منتهى راس القضيب بحيث لا يبقى منه شئ اصلا ثلث مرات ومن هذا نقل بعض الافاضل المتاخرين عن الشيخ انه اعتبر المسحات التسع المشهورة ولعل مراده ان فصل الراس او وصله لا عبرة بهما انما العبرة بمسح المجموع وقد حصل وان كان في الفصل زيادة ما في الاستظهار فليس بحيث يصلح لعده مذهبا مغايرا للوصل ومن هذا ايضا نقل عن ابن الجنيد انه قال في الاستبراء ينتر ذكره من اصله الى طرفه ثلث مرات ليخرج شئ بقي في المجرى وابتداء اصل القضيب يحسب من المقعدة كما يظهر من كلام الفقهاء بل بعض الاخبار ايضا وقال ابن زهرة يجب بعد البول ان ينتر القضيب والمسح من مخرج النجو الى راسه ثلث مرات ليخرج

ما العله باق في المجرى وادعى على هذا الاجماع وهذا ينادي بما ذكرنا وحمل اصل القضيب على غير ما ذكر موجب لزيادة في الكلام لا حاجة اليها بل توهم خلاف المقصود ومع ذلك موجب لبقاء شئ فيما بين المقعدة وابتداء القضيب يخرج من القضيب بادنى حركة كما يحكم به الوجدان ولذا ورد في الاخبار الامر بخرط ما بين المقعدة والانثيين كما عرفت ومثل ما ذكرنا عن الصدوق والشيخ كلام ابن ادريس حيث قال كيفية الاستبراء ان يمسح باصبعه من عند مخرج النجو الى اصل القضيب ثلث مرات ثم يمر اصبعه على القضيب ويخرطه ثلث مرات وكذا كلام ابن حمزة حيث قال المسح من مخرج النجو الى اصل القضيب بالاصبع في الاستبراء ثلث مرات وينتر القضيب بين الابهام والسبابة ثلث مرات وبالجملة بملاحظة ما ذكرناه لم يبق تامل في موافقة كلام سائر الفقهاء مع المشهور وان كان تامل في كلام ابن الجنيد لكن غير بعيد موافقته ايضا مع المشهور على ما اشرنا وحكي عن المرتضى نحو ما قاله ابن الجنيد والعلامة في مقام نقل الخلاف لم ينقل سوى كلام المرتضى وهذا ايضا يعضد ما ذكرناه في غير كلام ابن الجنيد وغيره وفي كلام المرتضى ايضا كما عرفت وبالجملة الظ عدم الخلاف بين المشهور وغيرهم وان كان خلاف في بين المرتضى وابن الجنيد وبينهم وعلى تقديرهما الفهم لا تامل في ضعف مذهبهما لان الغرض هو الاستظهار في اخراج ما لعله بقي مهما تيسر كما هو ظاهر الاخبار وبغير مسح ما بين المقعدة الى القضيب لا يتحقق هذا المخرج جزما كما قلنا ويدل عليه صحيحة عبد الملك المذكورة ورواية الراوندي عن الكاظم ع المنجبرة بالشهرة وبما ذكرنا والمراد من غمز ما بينهما في تلك الصحيحة هو غمز ما بين الانثيين لما ذكرنا ولان يوافق غيرها من الاخبار ولا يصير شاذا لم يعمل بها احد و بقرينة السياق ايضا واما سائر الاخبار فيمكن حمله على ان ابتداء اصل الذكر هو المعدود من عند المقعدة الى القضيب لما عرفت من انه ما لم يجذب الرطوبة من هذا الموضع لكانت تخرج بادنى الحركة خصوصا اذا قام والموضع الذي يبقى فيه تلك الرطوبة ويخرج منه بالقيام

والحركة ويكون في مقام الاستظهار موقوفا على الجذب ليس مختصا بنفس القضيب بلا شبهة بل جذب ما بين المقعدة والقضيب في مقام الاستظهار اهم والحاجة اليه اشد كما لا يخفى ومن هذا اتفق فتاوى الفقهاء على جذبه ثلثا كالقضيب الا من شذ مع احتمال كون الشاذ ايضا موافقا وبهذا ظهر وجه اتفاق الاخبار ايضا وعدم التعارض بينها اصلا لكن هنا داعيان دونه الى المفيد ره وهو مثل المشهور الا انه قال يمسح مرة او مرتين او ثلثا ولعل وجهه اطلاق بعض الروايات بالنسبة الى مسح القضيب مع عدم ورود العدد وغير ما فيه وزاد سلار والعلامة والشهيد على المسحات المزبورة التنحنح ثلثا وربما يكون لهم نص مع ان له مدخلية في الاستظهار ويمكن الحكم باستحبابه بناء على المسامحة في ادلة السنن لانهم يعتبرون فتوى فقيه واحد فما ظنك اذا كانوا ثلثة وبما ذكر ظهر عدم الاعتبار في فتوى المشهور ايضا مثله وافتى الشيخ في كتب العلامة هذا الى الاستحباب والظ منه انه يقول بالوجوب الشرطي لانه استدل على ما ذكره من الوجوب بصحيحة حفص بن البختري وحسنة ابن مسلم السابقتين وهما محمولان فان للنساء طلب الاستبراء هو علم لزوم الطهارة ان خرج البلل ولا شك في ان هذا يصير منشاء للوجوب الشرعي بل هو منشاء الوجوب الشرطي مع ان كون لفظ الوجوب في كلامه ظاهرا في الشرعي محل تامل عرفت وجهه مع ان ابطال العمل حرام فلو لم يستبرء لاحتمل مجيء الرطوبة بل الاحتمال نابع عادة بل اخال المجيء عقيب العمل مطلقا على القول بامثالها حدثا بل اخلى الاعادة الصلوة الواجبة وبطلان العبادات والاعمال الواجبة وان كان الحق انها حدث كما سيجيء التحقيق في بحث الغسل ويشهد على ما ذكرنا ما مر عن ابن زهرة من ادعائه الاجماع على وجوب الاستبراء وغير خفي ان الوجوب الشرعي ليس مذهب الاكثر بل ولا مذهب معتد به ان كان فمذهب شخص نادر على ما صرح العلامة ونقل ابن ادريس ايضا ذلك عن بعض الاصحاب الظاهر في كونه واحدا منهم فكيف يمكنه دعوى الاجماع فهذا ينادي بان مراده

ما ذكرناه فتامل وكيف كان لا يبقى للفقيه مجال التامل في عدم وجوبه لما عرفت من ان
الاخبار تنادي بان المعصوم ع اذا علل مطلوبية فعل بعلة يكون ذلك صريحا في ان علة
الطلب ليس الا ما ذكره فلا وجه لتحميل دلالته على الوجوب وان كان بعضها خالية
عن القرينة سوى العلة المذكورة ثم لا يخفى ان الاستبراء ثابت للذكر اجماعا وان كان
خنثى يبول من ذكره خاصة او مع فرجه الانثى واما الخنثى الذي ليس له الذكر فيمكن ان يكون
مثل الانثى وان يكون عليه مسح ما بين المقعدة الى موضع القضيب لان المسنون لا يسقط
بالمعسور وخلقة النساء عن خلقة الرجال لا يحتمل الظن اصلا بقاء شيء من رطوبة البول في
ذلك المحل والمشهور ان الانثى ليس عليها استبراء اصلا لا اصلا فيكون الخارج المشتبه منها
لا حكم له اصلا مثل ما خرج بعد الاستبراء وان كان ما خرج بعد الاستبراء قيل باستحباب الطهارة
منه لما ورد في بعض الاخبار ولا وجه حمله على التقية واثبت جماعة الاستبراء للانثى ايضا لكن
بعنوان الوجوب وفيه تامل لما عرفت ولان الامر في الاعصار والامصار من الزمن الى الان
لا يبنوا على اعادة الطهارة من الحدث والخبث مع شك الخارجة وعموم البلوى وان كان
ما ذكروه احوط واعلم ان ظاهر العلامة ره والشهيد ره انه يستحب الصبر هنيئة قبل الاستبراء
ولعله للخروج كل ما هو معد للخروج والا فالظاهر من بعض الاخبار عدم مثل صحيحة جميل
عن الصادق ع قال اذا انقطعت درة البول فصب الماء وعن داود الرقي قال رايت ابا الحسن
الثالث غير مرة يبول ويصب الماء من ساعته لكن يمكن ان يقال الامر بالصب في الصحيحة وارد
في مقام توهم الحظر فلا يفيد ازيد من نفي الحظر واما الرواية الثانية فلا يظهر منها ما
يخالف ما ذكراه لان لفظ ساعة ليس فيه الضيق المنافي لما ذهبا اليه ان الظاهر انه ع كان
يستبرئ ولعل مراده ع انه ما كان يصبر على ما هو طريقة جماعة من العامة من انهم يصبرون
بل ربما يمشون ايضا ويحتمل ان يكون علمه ع فوق مزاجهم انهم كانوا يحتاجون الى الاستبراء مناط
قوله وان يمسح بطنه عند الخروج داعيا بالماثور قال الصدوق كان علي ع اذا دخل الخلاء

عود

يقول الحمد لله الحافظ المؤدي فاذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى في
قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها قوله يكره الجلوس في موارد المياه
في الفقيه قال رجل لعلي بن الحسين ع اين يتوضأ الغرباء قال يتقي شطوط الانهار و
الطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن فقيل له واين مواضع اللعن
قال ابواب الدور وفي الكافي والتهذيب خرج ابو حنيفة من عند الصادق ع والكاظم ع
قائم وهو غلام فقال ابو حنيفة يا غلام اين يضع الغريب ببلدكم فقال اجتنب افنية
المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا يستقبل القبلة بغائط
ولا بول الحديث واعلم ان الكراهة اذا كان المواضع المذكورة ملكا او مباحا واما اذا
كان ملك الغير فلا يجوز الا بعد اذنه ومع ذلك يكون مكروها ايضا قال الشهيد الثاني
المراد من الشجرة المثمرة ما من شانه ان يثمر وان لم يكن مثمرا بالفعل لاطلاق الخبر ولان تعلق
النهي بالمشتق منه غير مشروط في صدق المشتق عندنا وفيه ان اطلاق المشتق على ما من شانه ان
لم يكن المبدا وجد بعد مجاز اتفاقا والمجاز لا يصار اليه الا بالقرينة والقرينة هنا مفقودة
فكيف يحمل الخبر باطلاقه على ما ذكره وعدم اشتراط بقاء المعنى انما هو فيما اذا وجد المعنى
وتحقق في الخارج لا فيما لم يوجد فيه بعد اصلا اذ البقاء حينئذ لا معنى له وتوقف اتفاق
الكل على المجازية وربما يظهر من الصدوق اختصاص الكراهة بما اذا كان الثمر موجودا
لان الله ملائكة موكلين بالحفظ وربما يظهر من كلامه عدم الجواز لانه قال لا يجوز
التغوط في النزال وتحت الاشجار المثمرة ويظهر ما ذكره من بعض الاخبار لكن الثابت
الذي لا ينفي ما عداه فيكون المثمرة ايضا يكره البول تحتها وان لم يوجد ثمرها لما ورد
في اخبار اخر من المنع تحت الاشجار المثمرة على القول بان المشتق لا يشترط بقاء
المبدا في صدقه سيما وفيها الصحيح مثل صحيحة عاصم بن حميد عن الصادق ع قال قال رجل
لعلي بن الحسين ع اين يتوضأ الغرباء الى اخر ما نقلنا عن الفقيه وخصوصا

اذا كان فتوى الاصحاب بهذا العنوان بل جعلوا في اصول الفقه هذا المقام مثال
محل النزاع ونسبوا الى الشيعة القول بعدم اشتراط البقاء كما اشار اليه الشهيد
الثاني والمراد من مواطن النزال المواضع المعدة لنزول القوافل والمترددين
ومواضع اللعن ابواب الدور كما ورد في الخبر ويمكن ان يراد بها ما هو اعم بان يكون
ذكر ابواب الدور على سبيل المثال والمراد لعن اهل الدور او الملك والله تعالى
لكن الاخير يصير دليل الكراهة فتعين الاول فتامل قوله وعلى القبر لما
رواه في الكافي في الصحيح عن الباقر ع من تخلى على قبر او بال قائما او في ماء قائم
او مشى في حذاء واحد او شرب قائما او خلا في بيت وحده او بات على غمر
فاصابه شيء من الشيطان لم يدعه الا ان يشاء الله وفي الصحيح عن الحلبي عن الصادق ع
انه قال لا تشرب وانت قائم ولا تطف بقبر ولا تبل في ماء نقيع ومن فعل ذلك فاصابه
شيء فلا يلومن الا نفسه في القاموس طاف ذهب على طرفها السيوط وقال الجزري
الطوف الحدث ومنه الحديث نهى عن متحدثين ان يتطوف و نهيه لا يصلي احدكم وهو
يدافع الطوف وفي الخصال ثلث يتخوف منهن الجنون التغوط بين القبور والمشي في
خف واحد والرجل ينام وحده واعلم انه ورد في الاخبار النهي عن البول في الحمام وفي جامع
الاخبار روي ع سلا ان البول في الحمام يورث الفقر وكذا القيام من الفراش للبول
عريانا وفي الخصال لسند الى امير المؤمنين ع قال البول في الحمام يورث الفقر وورد ايضا
المنع عن الجلوس على شفير بئر يستعذب من مائها والظاهر انه داخل فيما ذكره المصنف
اولا من قوله موارد المياه لان المراد منه ما ذكره الفقهاء بلفظ المشارع وقد فسر
بموارد المياه وبمثل شطوط الانهار ورؤس الابار وورد ايضا المنع في افنية
المساجد وقد عرفت وقيل الحد اربعون ذراعا لانها حريم المساجد وفيه تامل
كيف وهو اربعون دارا من كل طرف على ما هو ببالي فالافنية ما يبعد عن الافنية

ودد

وورد ايضا المنع في بيت يصلى فيه لان الملائكة لا يدخلونه كما ورد المنع عن الصلاة
في بيت فيه بول مجموع في انية قوله واستقبال القبلة واستدبارها اختلف الاصحاب
في ذلك والمشهور تحريم الاستقبال والاستدبار مطلقا والمفيد قال بتحريمهما
ووجوب الجلوس على استقبال المشرق والمغرب ثم قال اذا دخل الانسان دارا
قد بني فيها مقعد الغائط على استقبال القبلة لم يضره ذلك وانما يكره ذلك في
الصحاري والمواضع التي يمكن فيها الانحراف ومن هذه العبارة اضطرب كلام
الاصحاب في نقل مذهبه ففي المعتبر حكى عنه التحريم في الصحاري والكراهة في
البنيان والعلامة في المنتهى والشهيد في الدروس حكيا عنه التحريم في الصحاري
ولم يذكرا الكراهة وفي المختلف بعد نقل العبارة المذكورة وهذا الكلام يعطي
الكراهة في الصحاري والاباحة في البنيان وفيه تامل لعدم ظهور لفظ الكراهة
في المعنى الاصطلاحي الجديد بل الظاهر اراده من الحظر اللغوي وعن الذكرى الكراهة
في الصحاري والاباحة في البنيان ونقل عن سلار التحريم في الصحاري والكراهة
في البنيان ونقل عن ابن الجنيد انه يستحب اذا اراد التغوط ان يجتنب استقبال القبلة
وعن بعض الاصحاب القول بالكراهة مطلقا حجة المشهور ما رواه الشيخ عن عيسى
بن عبد الله عن ابيه عن جده عن علي عن النبي ص اذا دخلت المخرج فلا تستقبل
القبلة ولا تستدبرها ولكن شرقوا او غربوا وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن
عبد الحميد النقار او غيره رفعه عن الحسن بن علي ع انه سئل ما حد الغائط فقال
لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها والاعتراض
على ادلتهم بضعف السند فاسد لانجبارها بالشهرة وكذا بتضمنها لما يقل المشهور
بظاهره وهو كراهة استقبال الريح واستدبارها لان خروج بعض الحديث عن
ظاهره لا يمنع الاستدلال بالباقي مع ان الرواية الاولى حجة ليس فيها ذكر لا للقبلة

لان القبلة هي سمت الكعبة وشطرها والشطر والسمت موسع قريب نصف القوس على ما
سيجي في بحث القبلة فاذا حرم استقبال القبلة واستدبارها ينبغي الدخول في حد
التشريق والتغريب فتامل مع انك عرفت ان المفيد قايل بوجوب التشريق والتغريب و
الصدوق قايل بحرمة استقبال الريح واستدبارها والكافي ايضا على ما هو الظ لانه في
الفقيه قال في اوله ما قال وفي المقنع عادته نقل الاخبار بعينها بمضمونها كما لا يخفى على
المطلع ومما ذكر ظهر منشاء القول بالكراهة وضعفه واما استثناء البنيان من الحرمة
او الكراهة ايضا عند البعض على حسب ما عرفت فلصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال
دخلت على ابي الحسن الرضا ع وفي منزله كنيف مستقبل القبلة وفيه انه لا شك ولا شبهة
في امرهم ع بتعظيم القبلة واحترامها ومن ذلك رواية محمد بن اسمعيل المذكور عن الرضا ع
من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم يقم من مقعده
حتى يغفر له وبالجملة حثوا عظيما واكدوا وشددوا في مقامات كثيرة فضلا عن المقام
مثل نهيهم لبس السراويل والجماع مع كونهما من اكيد المستحبات ورمي النخامة ووجوبها
في طرف القبلة حتى ان الرسول ص في الصلوة لما راى ذلك مشى اليها وحكها ثم رجع
قهقرى وورد في حال الاستنجاء ايضا ما سنذكر الى غير ذلك من مواضع كثيرة وفي
المقام ورد منهم ع مناهي متعددة قد عرفت جملة منها ومع جميع ذلك كيف كانوا
يامرون بالبر وينسون انفسهم ويقولون ما لا يفعلون العياذ بالله من يجوز ذلك عليهم
بل هم اولى ثم اولى بمراتب شتى وهم الذين ورد عنهم ع التشنيعات الشديدة والتوبيخات
الهائلة على من يامر بالبر وينسى نفسه ويقول ما لا يفعل ويعلم ما لا يعمل الى غير ذلك من
امثال ما ذكر بحيث في المقامات الكثيرة يكونون يبولون ويتغوطون تجاه القبلة او
مستدبرا اياها وينوبه ايضا ان يكون جميع من في بيوتهم من العيال والخدم والحشم و
الصادر والوارد من الشيعة وغيرهم يكون دابهم وطريقتهم البول والغايط الى القبلة

او مستدبرا

او مستدبرا لها حاشاهم ثم حاشاهم من تجويز ذلك مرة بالنسبة الى واحد فضلا عن الجميع في
جميع الاوقات فان القطع حاصل لنا بان الامر لم يكن كما توهم المتوهم فلعل المنزل لم
يكن منزله بل كان نازلا فيه على سبيل العارية او الاجارة لان الظ ان ما رواه كان في
خراسان وهو في خراسان كان يدور مع الخليفة غالب الاحوال في البلدان والاطراف او
كان ابن بزيع متوهما مع ان البناء كذلك لا يستلزم الجلوس كذلك من دون الانحراف
سيما في البيوت العالية التي كان ينزل يوما او يومين مثلا مع انه يحتمل ان يكون الموضع
لم يكن خلاء بل كان يشكل الخلاء لا لاجل الاغتسال او الاستعمال او توهم ابن بزيع
كونه خلاء مع انه قال كنيف ولم يقل خلاء وما هو مثله في كونه نصا في البول ومحل
التغوط والكنيف في اللغة غير مختص ببيت الخلاء مع ان الكنيف اسم للموضع الذي
يستتر فيه حال البول والتغوط لا الموضع الذي يجلس عليه حالهما فالمعنى ان البيت
الذي يستتر فيه حالهما مستقبل ولا يلزم من هذا ان يكون موضع الجلوس مستقبل
القبلة فضلا عن نفس الجلوس فلعل المراد ان باب ذلك الكنيف سمتها ويكون
مراد ابن بزيع اظهار عدم ضرر في كون بيت الخلاء مستقبل القبلة فتامل فرع
الاول هل المراد بالاستقبال والاستدبار بما هو بجميع البدن او خصوص العورة
حتى لو حرفها زال المانع مختار المحققين هو الاول لانه المتبادر والمرعي في جميع
ابواب الفقه لكن عرفت ان المنع حرمة كان او كراهة انما هو لتعظيم القبلة فلو كان
مستقبل الشرق او الغرب ويبول ويتغوط الى القبلة فلعل منافاة التعظيم تكون ازيد
مع ان نهي النبي ص عن استقبال القبلة بغايط او بول يكون ظاهرا فيما ذكرنا والاحوط
ان لا يواجه القبلة بالبدن من دون العورة ايضا ولا براس الذكر حال التغوط و
الله يعلم الثاني ظاهر الاخبار وفتاوى الاخيار المنع حال البول والتغوط ومحل
شمولهما حالة الاستنجاء ايضا لو لم نعرفنا لنا حالهما فاحتمال الشمول قريب للموثقة

عمار عن الصادق ع انه قال له الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال يقعد كما يقعد
للغايط والموثق حجة الثالث على القول بالحرمة كما هو المشهور والاقوى لو اشتبه القبلة
وامكن تحصيل العلم او الظن بها وجب من باب المقدمة لوجوب تحصيل العلم او الظن
بالامتثال وان لم يمكن بوجه من الوجوه سقط لكن مهما تيسر لا يبول ولا يتغوط الا ان يخاف
الضرر وعلى القول بالكراهة لو امكن تحصيل العلم او الظن ولم يحصل فاتفق الاستقبال
او الاستدبار فالظ انه فعل المكروه فلا بد من التحصيل احترازا عن المكروه واحتمال
اختصاص الحرمة او الكراهة بصورة العلم او الظن بالقبلة خلاف ظاهر الفتاوى و
الاخبار سيما بعد ملاحظة كون المنع للاحترام الرابع الاستقبال والاستدبار بالنسبة
الى القايم والجالس معلوم واما المضطجع والمستلقي فالظ ان استقبالهما واستدبارهما
كما سيجيء في الصلوة لما عرفت من اعتبارهما لاجل تعظيم القبلة وللاطلاق في الاخبار
وكلام الاخيار الخامس لا فرق في الاستدبار بين ما يلزم منه استقبال بيت المقدس
وعدمه واحتمال العلامة في النهاية باختصاصه بالاول فيه ما فيه السادس اذا اضطر
الى الاستقبال والاستدبار قيل بتقديم الاستدبار ولعله لما ورد من نهي النبي ص
عن خصوص الاستقبال ولوجود القايل بالخصوص فتامل جدا قوله واستقبال الريح
واستدبارها في الذخيرة ان الاكثر خصوا ذلك بالبول وبالاستقبال ومستندهم هنا
الحكم مرسلة ابن ابي عمير عن الحسن ع انه سئل ما حد الغايط قال لا تستقبل القبلة
ولا تستدبرها ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها والظ ان المراد من الغايط هنا التخلي
كما لا يخفى على المتتبع سيما مع ملاحظة انه لا يكاد يتحقق عادة التغوط بغير ان يبال
وان الريح يطير البول الى الثوب والجسد وفي العلل لمحمد بن علي بن ابراهيم بن هاشم
انه قال اول حد من حدود الصلوة هو الاستنجاء وهو احد عشر لا بد لكل الناس
من معرفتها واقامتها وذلك من اداب رسول الله ص فاذا اراد البول او الغايط

فلا يجوز له ان يستقبل القبلة بقبل ولا دبر والعلة في ذلك ان الكعبة اعظم ابنية الله
في ارضه واجل حرمه فلا يستقبل بالعورتين لتعظيم ابنية الله وحرم الله وبيت الله
ولا تستقبل الشمس والقمر لانهما ايتان من ايات الله ليس في السماء اعظم منهما الى
ان قال وعلة اخرى ان فيهما نورا مركبا فلا يجوز ان يستقبل بالعورتين وهما نور
من نور الله ولا تستقبل الريح لعلتين احديهما ان الريح ترد البول فيصيب الثوب
ولم يعلم ذلك او لم يجد ما يغسله والعلة الثانية ان مع الريح ملكا فلا يستقبل
بالعورة الى اخر ما ذكر وجميعها مطابق للاخبار والفتاوى فظهر ان في ذلك
الزمان كان مستند المشهور مشهورا وليس المرسلة المذكورة وظاهر الكافي انه افتى
بمضمون المرسلة يعني المنع من استقبال الريح واستدبارها مثل استقبال القبلة
واستدبارها من دون تفاوت وكذا الصدوق في الفقيه والمقنع كما لا يخفى على
المطلع بحالهما فالاحوط الاجتناب البتة قوله واستقبال النيرين بالفرج هذا ايضا
مكروه كذا نص عليه المشهور لما روي عن الص ع ان النبي ص نهى ان يستقبل الرجل
الشمس والقمر بفرجه وهو يبول والنهي وان كان ظاهرا في الحرمة الا ان السند
ضعيف فلا تثبت نعم تثبت الكراهة لحصول الشبهة والريبة فالتجنب عنها اولى و
المراد باستقبال النيرين بالفرج ان يكون باديا لهما لا استقبال جهتهما لما رواه الكافي
عن الص ع ان الرسول ص قال لا يبولن احدكم وفرجه باد للقمر يستقبل به وعلى هذا
الحال لم يكن مكروها واحتمل الشهيدان كراهة استدبارهما ايضا معللا بالمساواة
في الاحترام والروايتان المذكورتان وان كانتا مختصتين بالبول الا ان الاصحاب
عمموا الحكم للمساواة في عدم الاحترام ولما رواه الصدوق في علله مرسلا عن ابي
عيسى المذكورة وفي خبر اخر ولا تستقبل الهلال ولا تستدبره والمعتبر في الصغرى قال
ولا يجوز لاحد ان يستقبل بفرجه عين الشمس والقمر ببول ولا غايط وظاهره التحريم

كظاهر التحريم لصدوق بل ظاهر الكليني ايضا لانه روى في الكافي مرسلا لا تستقبل الشمس
ولا القمر وروى الصدوق في مجالسه في مناهي النبي ص ونهى ان يبول الرجل وفرجه باد
للشمس والقمر وقال ع اذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة قوله والبول في الصلبة لئلا
يعود اليه وكذا ما هو مثلها مما هو مظنة العود ولما عرفت من استحباب ارتياد المكان
ولما روى في الحسن عن الصادق ع كان النبي ص اشد الناس توقيا من البول كان اذا
اراد البول يعمد الى مكان مرتفع من الارض او مكان من الامكنة فيه التراب الكثير كراهية
ان ينضح البول عليه وورد في غير واحد من الاخبار ان عدم التحرز من البول يوجب
عذاب القبر بل في بعضها اجل عذاب القبر في البول قوله وقائما لما ورد في الاخبار من النهي
والترهيب كما مر وروى في الفقيه عن الرسول ص البول قائما من غير علة من الجفاء وكذا
في الخصال ومر صحيحة ابن مسلم التي رواها الكافي الى غير ذلك قوله ومطمحا لما روى
عن النبي ص مرسلا انه نهى ان يطمح الرجل ببوله في الهواء من السطح او من الشيء المرتفع ورواها
الكافي والفقيه بتغيير منه فيهما بالمنع عنه والشيخ روى بسنده عن مسمع عن الصادق ع
ان امير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص يكره للرجل او ينهى الرجل ان يطمح ببوله من
السطح في الهواء الى غير ذلك من الاخبار لكن مر فيه ما يدل استحبابا ارتياد المكان ان
الرضا ع شاد على موضع مرتفع ومر ايضا ان النبي ص كان يعمد الى مكان مرتفع والظاهر ان
الارتفاع تقيد يمنع من عود قطرة من البول اليه واما التطميح فانه يمنع ذلك بحيث يرمي البول
في الهواء قوله وفي الجحر اي ثقوب الحيوان لما روي من نهي النبي ص وللامن لا يؤمن
من خروج لاسع يلسعه مثل ما اتفق لسعد بن عبادة قاله في الذخيرة واصح منه
قال في المدارك ولا يخرج عن غرابة اذ ما رد من الشهرة في بينا من مذهب الشيعة
ان سعدا من جهة اباءه عن البيعة سواء على قتله خفية خفية ثم دان قبيلة الخزرج لانه كان
رئيسهم واميرهم وكبيرهم فخرج من المدينة الى طرف الشام فقيل عليه تحقيقه بسهم رحله

محرد

معروف بتحريك جرك معروف واخترعوا هذه الحكاية واختلقوها الا ان يبدي ردهم ولابد
طائفة وقالوا اقتله الجن من جهة بوله في ثقب الحيوان وادعوا انه سمعت الجن القائلون
ناحوا عليه بالمدينة واخترعوا هذه النوحة نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه
بسهمين فلم نخطي فؤاده فوا عجبا من قبول هذا الاختلاق والجن اذا قتلوه كيف يكونون
بانفسهم ينوحون عليه بما ذكر بل ابن ابي الحديد ايضا صرح بان قاتله لم يكن من الجن وان
الحكاية موضوعة نعم يظهر من هذا ان المنع عن البول في الثقوب كان مشهورا معروفا
عن الرسول ص وانه يتم امثال ما ذكر قوله وفي الماء اه لما ورد في الاخبار من النهي عنها
ويظهر منها ان الاولى اكد ونقل عن علي بن بابويه عدم الكراهة في الجاري لما ورد في
اخبار كثيرة من عدم الباس في الجاري مع الباس في الراكد والباس فيه هو الكراهة
فيلزم من ذلك عدمها في الجاري ولكن ورد في الجاري ايضا كراهة البول فيه مثل رواية
مسمع عن الصادق ع قال قال امير المؤمنين ع نهى ان يبول الرجل في الجاري الا من ضرورة
فهم في مقام الكراهة ثابتا مجوزان في الدليل ولا مانع من تفاوت مراتب الكراهة والتاكيد
في الروايات وكلام البعض هو البول خاصة وبعضهم سوى بينه وبين الغائط لما ورد في
الاخبار تعليل المنع بان للماء اهلا ولذا ذكر بعضهم ان ثبوت الكراهة في البول يقتضي
ثبوتها في الغائط بطريق اولى والكراهة انما هي مع الاختيار ومع الضرورة لا كراهة
بلا تامل قوله وطول الجلوس على الخلاء لما ورد من انه يورث الباسور وفي مجمع البيان
في وصف لقمان انه قال طول الجلوس على الحاجة يفجع الكبد ويورث الباسور ويصعد
الحرارة الى الراس قوله والاكل عليه والشرب هذا هو المشهور واحتج في المعتبر عليه
بتضمنه الاستقذار الدال على مهانة النفس وفي المنتهى بما رواه الصدوق مرسلا عن
الباقر ع انه دخل الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فاخذها وغسلها ودفعها الى
مملوك كان معه فقال يكون معك لاكلها اذا خرجت فلما خرج قال للمملوك اين

اللقمة قال اكلتها يا ابن رسول الله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر لوجه
الله فاني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وذلك لان تاخير الاكل مع ما فيه من
الثواب العظيم وتعليقه على الخروج ظاهر في مرجوحية الاكل في بيت الخلاء سواء كان
عليه ام لا فتامل وهذه الحكاية نقلها مسندة في العيون عن الحسين وكذا في صحيفة
الرضا ع وليس فيها ذكر الشرب ولعلهما متحدان في الحال وفي الرواية فوائد كثيرة
للمتامل قوله والسواك لما روي من ان السواك في الخلاء يورث البخر وهو ايضا
اعم من ان يكون عليه ام لا قوله والتكلم لرواية صفوان عن الرضا ع انه قال
نهى رسول الله ص ان يجيب الرجل اخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ ونقل الصدوق
ولا يجوز الكلام على الخلاء لنهي النبي ص عن ذلك وروي ان من تكلم على الخلاء لم تقض
حاجته قوله الا لضرورة او الذكر اما الضرورة فلما ورد عنهم ع من نفي الحرج و
الضرار في الدين ونفي العسر والحرج والتعبير بالضرورة يخرج ما لو حصل الغرض بالاشارة
او التصفيق واما الذكر فلقول الصادق ع لا باس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله
حسن على كل حال وروى الشيخ والصدوق عن الصادق ع ان موسى ع قال يا رب اني اكون
في احوال اجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى اذكرني على كل حال او ذكري على كل حال
حسن وروى الكليني هذا المضمون بطريق صحيح وورد في غير ما ذكر من الاخبار ايضا
واستثنى بعضهم اية الكرسي ايضا وهذا ظاهر في المنع عن قراءة القران سوى ما استثني
وفي الخصال سبعة لا يقرؤن القران الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجنب
والنفساء والحائض لكن يعارضها اخبار صحاح كثيرة في الحائض والجنب بحيث يظهر
ان المنع على سبيل التقية واستدل على استثناء اية الكرسي بصحيحة عمر بن يزيد انه
سال الصادق ع عن التسبيح في المخرج وقراءة القران قال لم يرخص في الكنيف اكثر من اية
الكرسي ويحمد الله واية الحمد لله رب العالمين لكن بملاحظة ان التسبيح في الكنيف

حسن

حسن مطلقا ربما يظهر في التمسك وهن ما فان الظاهر انه لم يرخص التسبيح ايضا الا
ان يحمد الله وكذا مر هنا استثناء الحمد لله رب العالمين واستثني حكاية الاذان
ايضا لما ورد في الاخبار منها صحيحة ابن مسلم المروية في العلل عن الباقر ع لا تدع
ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر
الله عز وجل وقل كما يقول ورواية ابي بصير عن الصادق ع ان سمعت الاذان وانت
على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله في تلك الحال فان ذكر الله
حسن على كل حال ورواية سليمان بن مقاتل عن الكاظم ع فانه سئل لاي علة
يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول
والغائط قال لان ذلك يزيد في الرزق ويظهر ان الاذان بجميع اجزائه ذكر
الله فيظهر من التعليل ونحوه ان المراد ما هو مذكر له تعالى فربما يظهر منه ان
قراءة القران ايضا لا مانع منها لكونها تذكر ويظهر ايضا ضعف ما قاله الشهيد
الثاني من استثناء الحيعلات من حكاية الاذان بناء على انه ليس بذكر و
عدم النص على حكايته بخصوصه واستثني رد السلام ايضا لعموم الامر به مع حاجة
كونه ذكرا فتامل واستثني ايضا الحمد عند العطسة وتسميت العاطس لكونهما
ذكرا وفي الفرق بين التسميت والسلام تامل وفي قرب الاسناد بسنده عن الصادق ع
اذا عطس احدكم وهو على خلاء فليحمد الله في نفسه ولعل المراد سرا قوله والاستنجاء
باليمين ومس الذكر بها حال البول لما رواه الصدوق عن النبي ص ان الاستنجاء
باليمين من الجفاء ولغيرها من الروايات واما مس الذكر بها فلما روي عن الباقر ع
اذا بال الرجل فلا يمس ذكره بيمينه وقد ذكر بعض الاصحاب انه يكره الاستنجاء باليمين
واحتج على ذلك بان النبي ص كان يمناه لطهوره وطعامه ويسراه لخلائه وما كان
من اذى اقول قد عرفت ان الاستنجاء اعم من الاستجمار فالاستنجاء اعم

في الاخبار وما افتاديه ثم اعلم ان ما ذكر اذا لم يكن باليسار علة لنفي الفرد والعشر الحرج
وفي الكافي والفقيه ونروي انه لا باس اذا كانت باليسار علة قوله والاستنجاء
باليسار الى قوله وهو عليه آه لموثقة عمار عن الصادق عم لا يمس الجنب درهما ولا دينارا
عليه اسم الله تعالى ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل
المخرج وهو عليه ناملا وفي الضعيف عن الصادق عم انه قال قلت له الرجل يريد الخلاء
وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى قال ما احب ذلك قال فيكون اسم محمد قال لا باس
لكن الفقهاء اي المشهور من متاخريهم الحقوا اسماء من الانبياء والائمة عم بناء على
ضعف هذه الرواية وهنا فاية تعظيم شعائر الله وما ورد في بعض الاخبار تضعيف
من ان الائمة عم كان في يدهم اليسرى خاتم عليه اسم الله تعالى محمول على التقية لما ورد
من النهي عن التختم باليسار وانهم عم ما كانوا يتختمون باليسار وفي العيون والمجالس
للصدوق بسنده عن الحسين بن خالد انه قال للرضا عم الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه
ونقشه لا اله الا الله فقال اكره ذلك فقلت جعلت فداك اوليس كان رسول الله صلعم و
كل واحد من آبائك عم يفعل ذلك قال بلى ولكن اولئك يتختمون في اليد اليمنى
فاتقوا الله وانظروا لانفسكم وفي مكارم الاخلاق للطبرسي ايضا مثله ويظهر
من هذا وغيره ان الدخول في الخلاء ومعه هذا الخاتم لا مانع منه واصرح
قال ولا يجوز ان يدخل الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله او مصحف فيه القرآن لكن
في كتاب الهداية قال يكره ذلك فاذا ذكر وهو عليه فليحوله عن يده اليسرى قوله
الوضوء عندنا غسلتان ومسحتان وجوب مسح الرجلين دون غسلهما مما انعقد
عليه اجماع الامامية نور الله مراقدهم فتوى ودليلا وكتابا وسنة ووافقنا عليه
بعض متقدمي العامة واخرون منهم خيروا بينه وبين الغسل وبعض جمعوا بينهما واستقر
فتوى الفقهاء الاربعة على وجوب الغسل خاصة ويدل عليه بعد القرينة من مذهبنا

الاية

الاية الشريفة قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق و
امسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وجه الدلالة انها اما على قراءة الجر كما هي القراءة المشهورة
ودل عليه بعض الاخبار كرواية غالب بن هذيل قال سألت ابا جعفر عم عن قول الله تعالى
وامسحوا برؤسكم وارجلكم على خفض هي ام على نصب قال بل هي على خفض فظاهر لانه عطف
على رؤسكم ولا يحتمل غيره وهو ظاهر وجعل الجر للجوار مع ضعفه انما يكون في الشعر لضرورته
مع عدم العطف والامن من اللبس اما في غيره خصوصا مع حرف العطف والاشتباه بل
صراحته في غيره فلا يحمل القرآن العزيز عليه مع ذلك كله خطاء عظيم وما ذكره بعض محققي
العامة في تفسير هذه الاية بعيد كالاول بل وابعد منه وهو انه لما كان غسلها مظنة الاسراف
عطفت على الرؤس الممسوحة لا للمسح بل للتنبيه على ترك الاسراف والى
الكعبين قرينة على ذلك اذ المسح لم تضرب له غاية في الشريعة ولا يخفى ان مبناه هذا وبيانه
على ان وجوب غسل الرجلين في الوضوء وكونه مرادا من الاية معلوم شرعا لا يحتمل سواه و
كيف يجوز هذا مع اطباق اهل البيت عم واجماع شيعتهم الامامية وجمع كثير من الصحابة و
التابعين وغيرهم منهم ايضا على ما نقل والاخبار الكثيرة المتواترة خصوصا من طرق اهل
البيت على المسح وانه المراد بالاية مع صراحتها فيه والاخبار من طرقهم على الغسل غير بالغة
حد التواتر ولا خالية عن المعارض بل المعارض من طرقهم كثير مثل ما رووه في اخبار كثيرة
ان رسول الله صلعم مسح على رجليه او على نعليه في الوضوء وكذلك علي وسيشير الى بعض اخر
منها ثم انه لا يتم نكتته بعد الوقوع ايضا فان ارادة الغسل المشابه للمسح بل فيها استحباب
غسلها ثالثا مكروه سنة كما هو مذهبهم على ما نقل عنهم وايضا لم يقل احد باستحباب
الغسل الخفيف في الرجلين فهو مخالف لاقوالهم واخبارهم مع انه لم يثبت اطلاق المسح
على الغسل الخفيف مع ما مر له الى الكعبين فالحق انه يقتضي خلاف ما ذكره ليكون الفقرتان
على ابلغ النظم واحسن النسق من التقابل والتعادل لفظا ومعنى فاين هذا من التنبيه على ما

ذكره وقوله اذ المسح لم يضرب له غاية مجرد دعوى ولزوم الحمل على مسح الراس في عدم الغاية
فاسد كيف والايدي عطفت على الوجه الخالي عن الغاية مع ضرب الغاية فيها فلينا
كون المسح ايضا يكون كذلك وترك الاسراف لا خصوصية في الرجل بل الرجل اولى من
الوجه واليدين بترك التنبيه مع ان التنبيه هنا مفقود قطعا اذ ليس فيما ذكره اشارة اليه
من الوجوه حتى يطلق عليه لفظ التنبيه ولذا لم يتفطن بما ذكره احد ممن له فهم بل ذهب
اصحاب الافهام المستقيمة الى المسح من جهة وضوح الدلالة فكيف يكون تنبيها مع دفعها و
دالة على خلاف المقصود فالاية تخرج عن البلاغة لا اقل والله تعالى امرنا بالعمل بظاهر
الاية الا ان يمنعه دليل على وعند العامل بالظاهر ليس دليل على بل ليس واقعا ويؤيده
ما ستعرف ثم لا يخفى ان المراد لو كان هذا المعنى لنقل عنه عم بيانا وتوصل الينا لكونه
مما يعم به البلوى وتشتد اليه الحاجة ولما استدل به على عدم الاسراف ولما قال احد به فتأمل
واما على قراءة النصب فلانه معطوف على محل برؤسكم ومثله معروف كثير شايع في القرآن
وغيره وعطفه على وجوهكم مع انقطاعه عنه بالفصل بقوله وامسحوا برؤسكم والعدول
عن العامل والمعطوف عليه القريبين الى البعيدين في جملة اخرى بعيد جدا غير معروف
ولا مجوز سيما مع عدم المقتضي كما هنا كما لا يخفى هذا ويدل على المطلب ودلالة الاية عليه
صحيحة زرارة عن ابي جعفر عم قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح
ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قاله رسول الله صلعم ونزل به الكتاب
من الله يقول اغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى
المرافق ثم فصل الكلام بين وقال امسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح
ببعض الراس لمكان الباء وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح
ببعضها الحديث والاخبار الدالة على ذلك مستفيضة بل كادت تبلغ التواتر منها
الاخبار الكثيرة التي رواها العامة في المنع عن المسح على الخفين لتضمنها ان المنع من

جهة

جهة كونه على جلد حيوان يذهب حيث يشاء فوضوئهم يذهب مع الحيوانات ولم
يستبعد في تلك الاخبار ام عن المسح مع كون المكلف به هو الغسل فلاحظ تلك الاخبار
حتى يحصل لك الظهور وهذا حال المنكرين لمسح الخف واما المقر فلا تامل في كونه
داب المسح حتى راى كونه على الخف ويدل على ما ذكرنا حديث الذي تمسك به وهو ان
النبي صلعم مسح على خفه اذ هو حق لكون خفه مشقوقا ادخل يده في الشق ولم يتفطن به
الراوي كما ورد في كتبنا واما اتفاق الاربعة فلعله لظنهم مثل خبر الواحد وهم كانوا
يعملون به ولذا جوزوا مسح الخف ايضا والعمل بالقياس وغير ذلك مما ظهر فساده واما
ما في موثقة عمار عن ابي عبد الله عم في الرجل يتوضأ الوضوء كله الا رجليه يخوض
بهما الماء خوضا فقال اجزأه ذلك فيحمل على التقية او على ان المراد انه توضأ الوضوء
كله الا انه خاض برجليه الماء خوضا فقال اجزأه ذلك الوضوء ولا ضرر ولا نقص له من جهة
خوض الرجل للماء فانه انما يضر اذا لم يتوضأ الوضوء كله وهذا التوجيه غير بعيد في
عبارات احاديث عمار كما لا يخفى على المطلع واما صحيحة ايوب بن نوح قال كتبت الى
ابي الحسن عم اسأله عن المسح على القدمين فقال الوضوء بالمسح ولا يجب فيه الا ذلك ومن
غسل فلا باس فيحمل في انحصار الواجب في الوضوء في المسح فيصير المعنى وقوله ومن
غسل فلا باس غير الواجب في الوضوء ولم يقل احد انه من مستحبات الوضوء فتعين كون
المراد الغسل للتنظيف كما ورد في اخبار اخر ايضا ولا يجب فيه الا ذلك من جهة حصر
الوجوب في المسح فقط دليل على ان المراد من قوله عم ومن غسل الغسل الذي ليس من
الوضوء فظهر ان الغسل للتنظيف كما ظهر من اخبار اخر ايضا ولم يقل احد بكون
الغسل من مستحبات الوضوء بما يدل على الغسل عوض المسح وبالجملة يجب ترك العمل بما
يدل على الغسل عوض المسح لمخالفتها ضروري المذهب والاخبار المتواترة وظاهر الاية
قوله مستوعبة آه وجوب استيعاب الوجه واليدين في الغسل مجمع عليه بل و

مزورى ما الدين ويدل عليه بعد ذلك ظاهر الاية حيث اوجب فيه غسلهما ومع عدم الاستيعاب والنقص منهما لا يصدق غسل الوجه واليدين بل انما غسل بعض الوجه واليدين وفي الاخبار منها الصحيحة المتقدم ذكرها حيث فيه غسلهما بلفظ الكل الذي هو عبارة عن الاستيعاب ومنها دلالة على دلالة الاية على ذلك لورودها في تفسيرها ومنها حسنة زرارة وبكير انهما سئلا ابا جعفر ع عن وضوء رسول الله ص فدعا بطست الى ان قال ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فليس له ان يدع شيئا من وجهه الا غسله وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع شيئا من يديه الى المرفقين الا غسله لانه يقول اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الحديث ومنها انه دلالة على دلالة الاية على المطلب قوله ومسح بعضه هذا الحكم ضروري عندنا ويدل عليه الاية لمكان الباء لما ذكره المص اولا لان الباء تجيء للتبعيض وان انكره سيبويه لاقرار غيره به وللصحيحة المتقدمة وهي مع دلالتها على ما تقدم صريحة الدلالة على المطلوب والاخبار الدالة على ذلك كثيرة غاية الكثرة منها الصحاح الاتي ذكرها في بيان كفاية مسمى المسح منهما قوله ومحله في الراس مقدمه وفي القدمين ظهرهما لان هذا الحكمان مجمع عليهما بين الاصحاب نقلها جمع منهم المص ره والسيد السند السيد محمد صاحب المدارك وبها استفاضة الاخبار عن الائمة ع الاطهار منها حسنة زرارة عن ابي جعفر ع الى قوله ومسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى ومسح ببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى لان الناصية هي مقدم الراس ومناقشة بعض الاصحاب في سند هذه الاخبار مع حسنها واحتمال ذلك استحباب مسح المقدم غير ضائر لما تقرر من حجية الحسن لا سيما ومثل هذا الحسن لكون حسنها بابراهيم فلا تقصر من الصحيحة وخصوصا مع انجبارها بعمل الاصحاب لا سيما ومثل هذا الاتفاق البالغ حد الاجماع فالتثبت بظاهر الاية وبعض الاخبار لعدم التعيين من جهة الاطلاق

لا وجه

لا وجه له لوجود مقيدا قوي ومنها حسنة حريز بل صحيحته قال قال ابو جعفر ع الا احكي لكم وضوء رسول الله ص فقلنا بلى فدعا بقعب فيه شيء من ماء ثم وضع بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى الى ان قال ثم غرف بيمينه ملاها فوضعها على مرفقه اليسرى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ثم مسح مقدم راسه وظهر قدميه ببلة يساره وبقية بلله الحديث للتاسي الواجب في امثال هذا المقام الوارد فعله في مقام البيان فتامل وصحيحة ابن مسلم عن ابي عبد الله ع قال مسح الراس على مقدمه وحسنة ايضا عن ابي عبد الله ع انه ذكر المسح فقال امسح على مقدم راسك وامسح على القدمين وظاهر الاية وان كان مطلقا ليشمل المؤخر والجوانب ايضا الا انه مقيد بالادلة المذكورة ومسح الراس لا يحصل الا بمسح بشرته او الشعر النابت عليه الغير المتجاوز بمده عن حده كما هو المفهوم المتبادر فالواجب مسح بشرة الناصية او شعرها الذي يسمى مسحه مسح الناصية و هذا اجماعي قوله ويكفي المسمى فيهما انه اختلف الاصحاب ره في القدر الواجب مسحه من الراس والرجلين فالمشهور بينهم القدر الذي يحصل بمسحه مسماه ومنهم الشيخ في اكثر كتبه بل ويحتمل كل كتبه كما ستعرف وابن ابي عقيل وابن جنيد وسلار وابو الصلاح وابن ادريس وابن براج والشهيدان والمحقق والعلامة بل نقل الاجماع عليه الشيخ في التبيان وقال هو مذهبنا ونسب القول بعدم جواز اقل من ثلث اصابع الى ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وقال الشيخ في النهاية والمسح على الراس لا يجوز اقل من ثلث اصابع مضمومة مع الاختيار فان خاف البرد من كشف الراس اجزاه مقدار اصبع واحدة قال العلامة ره في المختلف بعد نقل هذا القول عنه ما حاصله ان كلام الشيخ يحتمل ما ذهب اليه المشهور فانه كثيرا ما يطلق على المندوب انه لا يجوز تركه ثم ذكر من كلامه في الكتاب المذكور ما يؤيد هذا التوجيه

حيث صرح فيه بجواز الاقتصار على الاصبع الواحدة في الرجل لكن ظاهره انه قائل بالفرق بين مسح الراس والرجل وربما ظهر على العلامة عدم القول بالفصل سيما بملاحظة ما ذكره في التبيان وما يذكر وما سنذكر عن ابن زهرة وعن المنتهى ويمكن ان النهاية على طبق كتابي الحديث وسنذكر ايضا في اخر الحاشية ما يورث هذا الاحتمال في كلامه ويظهر من كشف ان مذهب حريز بن عبد الله موافق لظاهر نهاية الشيخ في ان مسح الراس لا بد ان يكون قدر ثلث اصابع وقال ابن بابويه في كتابه حد مسح الراس ان يمسح بثلث اصابع مضمومة من مقدم الراس ونقل في الذكرى عن الراوندي انه لا يجوز اقل من اصبع وهو الظ من التهذيب والعلامة في التذ نسب هذا القول الى المشهور فظاهره ان المسمى اقل الاصبع ولا يكون اقل منه وهو صريح من كلام الراوندي وهو غير بعيد لان المراد من المسمى ما هو قوله والمتبادر عندهم ومن هذا ادعى ابن زهرة اجماع الشيعة على الاكتفاء باصبع واحدة والمعتمد الاول لنا بعد الاية حيث انه اطلق فيها بعض الممسوح منها الصادق على ما يسمى عرفا ولفظ البعض وما يؤدي مؤداه ليس موضوعا لخصوص ثلث اصابع فقط وليس اصلا بالبديهة لان العرب يفهمون منه معنى بلا توقف فيه وفي الصحيح ايضا عن ابي جعفر ع انه قال اذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزاك ومما يؤيده ما رواه حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في الرجل يتوضا وعليه العمامة قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم راسه ولا يضر الارسال اما اولا فلكونه لحماد وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واما ثانيا فلانجباره بالشهرة العظيمة واحتج العلامة ره للقولين الاخرين بصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا ع قال سالته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى

ظاهر

ظاهر القدم فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه فقال لا الا بكفه ولا دلالة لها على المطلوب بوجه اما اولا فلان الحكم انما هو مسح الراس لا الرجلين والخبر ورد في الثاني دون الاول وعدم القول بالفصل غير معلوم واما ثانيا فلان المط وجوب المسح بثلث اصابع لا بمجموع الكف والخبر يدل على الثاني دون الاول بل ويدل على بطلان الاول وعدم جواز الاكتفاء بثلث اصابع وبالجملة مدعى الشيخ غير ظاهر من الخبر اصلا لو لم نقل بظهور خلافه في الاجود الاستدلال لهما بصحيحة زرارة قال قال ابو جعفر ع المراة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقي عنها خمارها والظهور ان الاجزاء انما يطلق على اقل الواجب ولا اختصاص له بالمراة للاجماع المركب وروايته معمر بن عمر عن ابي جعفر ع قال يجزي في المسح على الراس موضع ثلث اصابع وكذلك الرجل اقول لعله ظهر لك من الاجماعين وغيرهما سيما ما ذكره في التبيان من ان القول بعدم اجزاء اقل من ثلث اصابع مذهب ابي حنيفة وتلميذيه ان المسمى كان مذهب الشيعة والثلث مذهب العامة فيجوز الحمل على التقية بل لعله يتعين مع ان الرواية الاخيرة ضعيفة ومخالفة للاجماع في وجوب الاستيعاب بالطول والاولى يمكن ان يكون المراد بحسب الطول لا العرض فيكفي الاصبع الواحدة مثلا وتوافق الاخبار والاجماعات وغيرها قال السيد السند السيد محمد صاحب المدارك والجمع بين الروايات يتحقق اما بتقييد الاخبار المتقدمة بهذين الخبرين او بحملهما على الاستحباب ثم قال والمعتمد الثاني لقوة دلالة تلك الاخبار على الاكتفاء بالمسمى مع مطابقتها لمقتضى الاصل والعمومات انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول ما اختاره من الحمل على الاستحباب متعين لو لم يحمل على التقية لا يمكن الحمل على الاول نظرا الى قوة تلك الاخبار المطلقة من حيث كثرتها وصحة سند اكثرها وعدم بعض

الثانی عن الصحیح کما عرفت ومُوافقتها لاطلاق الآیة واعتضاد دلالتها بعمل الاصحاب
بالاجماعین المنقولین وبالاجماع المنقول فی المقدمین کما ادعاه المص و موافقتها
للمحقق والعلامة ولیس شیء من هذه المرجحات موجودا فی الاخبار المقیدة مضافا
الی ما عرفت من موافقتها للعامة ثم قوة الدلالة موجودة فیها لو ثبتا طلاق
الاجزاء علی اقل الواجب کما هو الظ الا انها تکون اقوی من دلالة اذا امسحت بشیء
محل تامل مع انها لا تقاوم احد المرجحات المذکورة سیما جمیعها فلا تصلح للتقیید
لاشتراط التقاوم بین المطلق والمقید وهو فی المقام مفقود بل المقید مرجوح کما عرفت
هذا مع ان الآیة کما عرفت تنهض لاثبات المطلب و تخصیصها و تقییدها بخبر الواحد
مشروط بالتقاوم مثلا اعتضاد الخبر بالشهرة بین الاصحاب و مضاهاتها ان کان
دلالة غیر ضعیفة وان الصحیح بمجردها غیر کافیة فی تخصیص الآیة و تقییدها و دلالة
الآیة هنا مؤیدة بالاجماعات المنقولة والاخبار الصحاح عن اهل البیت فی تفسیرها
وقد عرفت فقدها لاسیما ان یکون الآیة معتضدة بالاخبار المطلقة الواردة فی
المقام ومع ذلک یکون المرجح المشترط فی معتبرها موجودا فی الاخبار المطلقة مما
ذکرنا ظهر الجواب عن بحثنا والمص فی هذا المقام من کون الحمل الاول اولی نظرا الی بعد الثانی
من لفظ الاجزاء اذ البعد بمجرده لا یصیر منشأ لتعیین الحمل الاول بل لا بد من التقاوم
والامر الباعث للتقاوم مفقودة فی الاخبار بل کلها موجودة فی المطلقة کما عرفت
وبالجملة مقتضی القواعد الاصولیة وجوب العمل علی الراجح وترک المرجوح ولما کان الجمع
هذا مذهبنا بارجاع المرجوح الی الراجح سیما فی مقام الاستحباب حملنا المقید علی
الاستحباب وان کان بعیدا تحصیلا لما هو الاولی ولولا ذلک لکان الواجب طرحه کما هو
مقتضی الاخبار الواردة فی علاج تعارض الاخبار قوله والاحوط والصحیح المشار الیه
بقوله للصحیح هو الصحیح الذی احتج به العلامة للشیخ ره والصدوق ره لوجوب مسح الراس

معتبار

معتبار ثلث اصابع اعنی صحیحة احمد بن محمد بن ابی نصر و انما کان الاحتیاط ذلک الراجح
مع صحة سند الخبر وصراحته فی المطلوب لما عرفت من اشتراط التقاوم بین المطلق و
المقید مع فقده کما فیما نحن فیه لما عرفت فلا بد بحسب طرحه او حمله علی الاستحباب
والاحتیاط ههنا یظهر ثمرته فی تمام لان المجمل یحمل علی المعین والمطلق علی المقید مع انک
عرفت ان الشیخ رجع و لیس الا لظهور ضعفه علی ان ارادة اقل الواجب باصطلاحنا
لا اقل الواجب باصطلاحه لما عرفت من انه قال الواجب عندنا علی ضربین ضرب علی
ترکه العقاب بل العقاب وقد عرفنا ایضا ما فی هذا الخصوص فلم یبق سوی الصدق
وهو یقول بوجوب المسح بثلث اصابع لا موضع ثلث اصابع فالخبر ان لا یشفیانه
اصلا بل هو مسئلة حماد السابقة یکون صریحا فی رد مذهبه مع انه قال وحد مسح الراس
ان یمسح بثلث اصابع مضمومة وحد مسح الرجلین ان یضع کفیک علی اطراف اصابع
رجلیک الی الکعبین فیبدء بالیمنی قبل الیسری و بعض یقول فی الرجل یکون مسحه بالکف
مخالفا للاجماع و یجی ایضا فی تقدیم الیمنی وکون المسح مقیدا بما یرید فما ذکرناه
من عدم معلومیة ارادة اقل الواجب باصطلاحنا وکیف کان الاحوط المسح بثلث اصابع
موضع ثلث اصابع بل مقتضی الخصوص والفتاوی کون المسح ازید مما ذکر لان الکلام فی
اقل ما یتحقق به الاجزاء او الفضیلة لا ما هو الاجزاء والفضل فالسعی فی جعل المسح
عین ذلک من الثلث لاجل الواجب او لاجل الفضل غلط محض بل کلما زاد عن الراس حلم
لانه بدعة وکذا الحال فی عین الناصیة وادعی علی ذلک الشیخ ره الاجماع فی الخلاف
وحصر ابن حمزة والظ حرمته عنده ایضا و سایر الاصحاب ایضا لکونه بدعة فان
التدلیس حرام مکن و غیر ما فیه سیما مع تصریحه بان الشیخ ادعی الاجماع علی کونه بدعة
قوله وانه لا یستقصاه لا ریب فیما ذکره تحرزا عن شبهة خلاف الخصم و عملا بمقتضی الادلة
الدالة علی جواز المسامحة فی ادلة السنن قوله حد الوجه طولا و عرضا اه هذا التحدید

اجای نقل الاجماع علیه الشیخ ره فی الخلاف وابن زهرة وبدل علیه صحیحة زرارة عن
الباقر ع انه قال للراحین فی من حد الوجه الذی ینبغی ان یوضا الذی قال
الله تعالی فقال الوجه الذی امر الله بغسله الذی لا ینبغی لاحد ان یزید علیه
ولا ینقص منه ان زاد لم یوجر وان نقص اثم ما دارت علیه الوسطی والابهام من
قصاص الشعر الی الذقن وما جرت علیه الاصبعان من الوجه مستدیرا فهو من
الوجه قلت الصدغ من الوجه قال لا وقد نقل هذا الخبر عن حریز عن احدهما ه
روایة اسمعیل بن مهران الضعیفة بسهل قال کتبت الی الرضا اسئله عن حد الوجه
فکتب من اول الشعر الی اخر الوجه وکذلک الجبینین یعنی من اولهما الی اخر الوجه وقوله
ثم ما انهم علامة ره بان الجار والمجرور فی قوله من قصاص اما متعلق بقوله
دارت او صفة مصدر محذوف والمعنی ان الدوران یبتدئ منتهیا الی الذقن
الی ان قال و یمتاز الدایرة المستفادة من قوله مستدیرا وغیر انه مع کونه معنی غریبا
بحیث انهم العرف لم یسبق الی ذهن احد منهم غیر صحیح ایضا لان الابتداء فی التدارک
من القصاص منتهیا الی الذقن معناه لیس الا ان من ابتداء القصاص یکون التدارک
والاستدارة فیکون الاصبعان بین دوران ویستدیران اول القصاص وابتداءه ثم تدوم
بل دوران ایضا مستدیرین فی کل جزء جزء من الوجه الی ان ینتهی الاستدارة الی
الذقن و منتهاه ایضا یدوران وهذا منتهی دورهما وهذا محال بل محالات لا تخفی
لانها عبارة عن استدارات للاصبعین لا نفس لا یخفی اول تلک الاستدارات من
القصاص واخرها الی الذقن وفی الخط الاول من الخطوط الوجه کیف یمکن ان
یتحقق دوران الاصبعین مستدیرین فان هذا الدوران لا یمکن تحققه الا فی
مسافة مجموع سعة الوجه فکیف یمکن تحققه فی خط لا سعة له اصلا بل یکون
لطولا خاصة وقس علی هذا الخطوط التی یقع الدوران المذکور فی کل واحد

منها

منها الی ان ینتهی الخطوط الی الخط الاخیر الذی یکون وسط الذقن او احرم وظاهرانه
المراد من الدوران لیس جریان الاصبعین ولذا فسره ع علی ذلک بقوله ع وما جرت
علیه الاصبعان من الوجه مستدیرا فهو من الوجه لانه عطف تفسیری کما لا یخفی
واما علی فهمهما فلا یمکن تحقق الدوران من ابتداء القصاص الی الذقن بل القصاص
والذقن منتهی تحقق الدایرة من طرف الطول خاصة مع انه لا معنی للطول والعرض
فی الاستدارة علی ان الغلط اذا انسب الی فاعلین لا جرم صدوره یتحقق من کل واحد
منهما مثل جاء زید و فی الحدیث دار علیه الابهام والوسطی فی العلوم انه لا یصدر
من کل اصبع سوی نصف الدایرة ولیس ذلک دایرة لا لغة ولا عرفا وایضا نص کلام
المعصوم ع ان الابهام والوسطی یکون ابتداء دورانهما من قصاص الشعر ومجموع
الاصبعین ابتداء جریانهما من القصاص وهذا بعینه فهم الفقهاء واما علی فهمهما
فلا یتحقق ابتداء جریان المجموع ولا الاکثر بل اما النقطة الفوقانیة من راس کل واحد
منهما فی الوسط الحقیقی فیما بینهما والباقی لا یکون ابتداء الجریان الا بعد من القصاص
قطعا بل الا انه علی فهمهما کون ابتداء جریان النقطة الفوقانیة من احدی الاصبعین
من القصاص فانتهاؤه الی الذقن وابتداء جریان النقطة الفوقانیة من الاصبع الاخری
من الذقن وانتهاؤه الی القصاص وجمیع ما ذکر اجنبی بالنسبة الی هذا الحدیث
علی انا نقول اذا کان اطراد هذه الدایرة فعلم ان الدایرة لا ابتداء لها ولا انتهاء
ولم یشترط فی اعتبارها فرض ابتداء وانتهاء فیکون قوله ع من قصاص الشعر اه
لغوا بل محلا بالغرض فلا بد من عدم التعرض او تبدیلها بان یقول منتهی نقطتی
هذه الدایرة الی القصاص والذقن مع ان الدایرة اذا فرض ابتداؤها من موضع
فلا بد ان یصیر الانتهاء الی ذلک الموضع لا موضع اخر ومما ذکر ظهر وجه عدم سبق
ما فهماه الی ذهن احد من فقهائنا مع کونهم الاعرف فی فهم الحدیث احمالیه بهما

السليمة وادبابى الذكاء والفطنة والقوة الفذ سينة والماهرين المتبعين الشاهدين
الغايبين على لز الشاهدين وتعلم عمَّ مستديراطالما من الوجه اومن مالامن
الاصبعين ولقالم نقل مستديرين على انه على تقدير كونه طالا الاصبعين عن
الحال ومما يشهد على فهم الفقهاء وبمنع فيهما انه يخرج على فهمهما كثير من
الجبينين وكثير من اللحية عند الفك الاسفل بحيث يحصل القطع بدخول الخارج
فى الوجه العرفى وقد عرفت ان المطلقات ترجع الى العرف والرسول انما يتكلم
بلسان قومه وكذا عين من الجبهة تعبدا الله تعا ويدل على دخول الجبينين بعض
الاخبار مثل صحيحة زرارة عن الباقر عم انه قال الا احكى لكم وضوء رسول الله
قالوا بلى فدعا بقعب الى ان قال ثم غرف فملاها ماء فوضعها على جبينيه ثم قال
بسم الله واسدله على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه وظاهر جبينيه مرة
واحدة الى غير ذلك من الاخبار ويشهد ايضا انه على فهمهما لا يبقى مجال التوهم
دخول الصدغ حتى يسأل زرارة الذى فى اعلى درجة الفهم والفقه بقوله
الصدغ من الوجه وكيف ما دين المعصوم عم او ما ضحك بجوابه بل اجاب
بقوله عم لا انهما ان وانهما فى خفاء دخوله وخروجه ويشهد ايضا رواية سهل
اذ حقق فى محله انه ثقة او ضعفه غير مضر اصلا مع ان الرواية المذكورة رواها
فى الكافى وقد قال فى اوله ما قال ورواه الشيخ ايضا معتمدا عليه كما لا يخفى على المطلع
ويشهد عليه ايضا ملاحظة الاخبار الواردة فى الوضوءات البيانية وغيرها مما ظهر منه كيفية
الوضوء اذ يظهر على المتامل فيها ان الوجه الذى يجب غسله ليس الدايرة التوهمها
المصورة وشيخنا البهائى بل ازيد اذ لو كان ذلك لكانوا ينبهون على لزوم الاقتصار
على الدايرة وعدم جواز التعدى اصلا اذ ورد منهم من تعدى فى وضوئه كان
كنا قصروا امثال هذا كيف فى جميع تلك الاخبار لم يتعرضوا اصلا وراسا لعدم جواز التعد
من الدارة

من الدايرة ولو قصدا ونية وملاحظة ذلك كيلا يتحقق البطلان والحرمة على ان الفهم
المذكور فرع ان يكون خلقة الناس الا النادر منهم بحيث يكون طول الوجه بقدر ما
بين الاصبعين لا يزيد ولا ينقص اصلا وراسا وغير ما فيه ثم اعلم ان صحيحة
الزرارة خروج الصدغين من الوجه والمشهور مع قولهم يكون حد الوجه ما جرى
عليه الاصبعان من القصاص الى الذقن على ما ذكر يقولون بخروج الصدغين عن الوجه
وقيل انه اجماعى وفى الذخيرة انه مذهب جمهور العلماء فظهر ان الصدغ عند الفقهاء
ليس ما بين العين والاذن الذى عرف بعض اهل اللغة ذلك به مع ان اهل اللغة ربما
يعرفون اللفظ بالاعم فلعل المراد ليس المجموع ويؤيده انهم قالوا الصدغ ما بين العين
والاذن والشعر المتدلى عليه والشعر لا يتدلى عليه المجموع وهذا الشعر هو الذى يسمى بالقاف
ذلف ومنه قول الشاعر صدغ الحبيب وحالى كلاهما كالليالى ويؤمى اليه تفسير العذار
بانه الشعر النابت على العظم الناتى الذى يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض
فتامل جدا نعرفنا الصدغ فى المسالك بانه محاذى العذار فوقه بين العين والاذن وقد
صرح بذلك المحقق الشيخ على فى حاشية الشرايع والشهيد فى الذكرى حيث قالا بانه ما
حاذى العذار وقال بعض الفقهاء هو المنخفض الذى بين اعلى الاذن وطرف الحاجب
وقال فى المنتهى هو الشعر الذى بعد انتهاء العذار ويتدلى على راسها قليلا وصرح المحقق
مولانا احمد فى حاشيته على من لا يحضره الفقيه بان الصدغ هو الشعر المتدلى بين العين
والاذن او منبت ذلك الشعر دون مجموع ما بين العين والاذن والمحقق الشيخ على اقتصر
فى تعريف الصدغ بقوله ما حاذى العذار فوقه ثم عرف العذار بما ذكرنا مع احتمال ان
يكون المراد فى الحديث وكلام المشهور ان الصدغ باجمعه ليس من الوجه وان كان طيلسانه
منه من الوجه لان مجموع الصدغ خارج عنه لا انه مقتضى كلام اللغوى كون فهمهما
حقا لان الصدغ على ظاهر تعريفه لا يكون باجمعه خارجا عن الوجه كما عرفت والظ

من الحديث خروج المجموع عنه لا ما نقول على فهمهما ايضا لا يكون المجموع خارجا عنه لان
الاصبعين يشملان ما زاد عن العين ولا يقصران عن العين جزما ولا ينتهى راسهما
الى منتهى العين قطعا نعم على فهمهما يكون ما دخل اقل منه على فهم المشهور وقد عرفت
ان المشهور ايضا يقولون بخروج الصدغ بل هو اجماعى فكلما قلنا من طرف المشهور
نقول لازم على فهمهما ايضا ومجرد الاقلية فى الدخول لا يدفع اللزوم ولا يدفع ما ذكرنا
من الادلة والشواهد على ما فهمه المشهور واعلم ان المراد من القصاص ما هو بالنسبة
الى وسط الناصية لا ما هو بالنسبة الى النزعتين لان النزعتين داخلتان فى الراس ولذا
يكون حد وجه الانزع وجه مستوى الخلقة فيبتدى فى الغسل من قصاص شعر المستوى
لا قصاص شعر نفسه فيخرج عن وجهه موضع المسح وما يحتمن الراس وما فوقه الى قصاص
شعر نفسه وكذلك الحال فى الاغم فانه يرجع الى قصاص المستوى لا قصاص نفسه لما ذكر
من الدليل وكذلك الحال فيمن زاد طول اصبعه عن المستوى او قصر طولهما عنه او زاد سعة
عرض الوجه عن سعة المستوى او قصر سعته عن سعة عرض المستوى فان الكل يرجع
الى المستوى ولا فرق فيما ذكر بين الرجل والمراة والخنثى وغيرهم ومن الصحيحة المذكورة
ايضا يظهر عدم دخول العذار فى الوجه لان الصدغ اذا لم يكن داخلا فالعذار بطريق
اولى ولعدم وصول الاصبعين من مستوى الخلقة اليه قطعا وكذلك الحال فى البياض
الذى بين العذار والاذن وان قال بعض الاصحاب بدخول العذار واختاره المحقق
الشيخ على فى حواشى الشرايع والشهيد الثانى فى المسالك وبناء هذا القول على عدم
العمل بالصحيحة المذكورة والرجوع الى الصدق اللغوى وفيه على ما الظن ما فيه اذ يلزم
دخول ما ليس داخلا عندهم ايضا مع كون الصحيحة مستجمعة لشرايط الحجية ومعتضدة
بالاصول وبعمل الكل اذ يأتى الفقهاء على عدم الدخول باعتبار الذكرة ترمى الى
كونه اجماعيا وصرح فى المنتهى بعدم استحباب غسله ايضا وفى الحرم مع تحريمه اذا ادعه

واما البياض المذكور فالظاهر اتفاق الكل على الخروج واما العارضان فقد قطع الشهيدان في الذكرى
عدم الخلاف فى ذلك وعن العلامة انه صرح فى المنتهى بعدم وجوب غسله من غير
نقل خلاف وقال فى النهاية لا يجب غسل ما خرج عن الاصبعين منهما لخروجه عن حد
الوجه فيظهر من هذا ان الذى صرح بعدم وجوب غسله هو القدر الزايد عن
الاصبعين ولا شك فى ان مراده لا يكاد يكون كذلك اذ لا يمكن الحكم بخروج مجموع
العارض مع تعريفه بالشعر المنحط عن القبلة المحاذى للاذن الى الذقن كما عرف فى
القاموس وفى اللغة عرف بصفحة الخد فلعل مراد الشهيدين ما نال الاصبعان ومراد
المنتهى ما خرج عنهما وكيف كان الامر كما فى النهاية بمقتضى الصحيحة المذكورة فلا
غسل ما زاد وما استرسل من اللحية وزاد عنها لما عرفت من كون الحد الى الذقن واما
مواضع التحذيف وهى ما بين الصدغ والنزعتين من منابت الشعر الخفيف الذى يتصل
بالراس سميت بذلك لكثرة حذف النساء والمترفين الشعر منها فقيل لا يجب غسلها لنبات
الشعر عليها متصلا بشعر الراس وفيه ان ذلك لا يوجب كونه من الراس او خارجا من
الوجه وجعل الحد قصاص شعر الراس يوجب دخولها فى الوجه لعدم عدها من شعر
الراس عرفا واورد عليه بان المتبادر من مبدأ التحديد منتهى شعر الناصية اولا فيما
ادعى من التبادر تامل الظاهر ان المتبادر اعم منه فاذا كان مواضع التحذيف خارجه
عن شعر الراس وشعرها غير معدود من شعر الراس كما هو المتبادر والمعروف لغة
عرفا يتعين دخولها فى الوجه ولا وجه للتامل قوله ولا يجب تخليل الشعر واى وان
خفت او كانت المراة وهذا هو المشهور واليه ذهب الشيخ والمحقق والشهيد فى بعض
كتبه لما ذكره من ان الوجه اسم لما يواجه به ولصحيحة زرارة عن الباقر عم انه قال
لمن رايت ما احاط به الشعر فقال كل ما احاط به من الشعر فليس على العباد ان
يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجرى عليه الماء وصحيحة ابن مسلم عن احدهما عم فى الرجل

الشهيدان بدخولها فى الوجه
وادعى م

يتوضأ ابطن لحيته فلا ويبين ما ورد في بعض الاخبار من قوله عم انما عليك ان تغسل
ما ظهر وفي كشف الغمة ان الكاظم عم كتب الى علي بن يقطين اتقاء اغسل وجهك
ثلثا وخلل شعر لحيتك الى آخره وكل على طريقة العامة ثم كتب اليه توضأ كما امر الله اغسل
وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا الى آخر ما كتب وكل على طريقة الشيعة ولم يتعرض
بحال التخليل اصلا وقال قد زال ما كنا نخاف عليك والاسلام لا ابالاخبار الدالة
على الاجتزاء بالغرفة الواحدة بحاصل شتى لورود ذلك في غسل الراس في الغسل ايضا
وان هذا من غسل الوجه خاصة ونسب الى العلامة في عدة من كتبه والشهيد في بعض
كتبه الى القول بوجوب تخليل اللحية الخفيفة وفرق بما يرى البشرة منها في مجلس
التخاطب ونسب الى ابن ابي عقيل في الذكرى وفي الخ الى المرتضى وابن الجنيد والشهيد
اعترض عليه بان عبارتهما غير دالة على مطلوبه وحملها على المشهور ولا يخفى ان
البشرة اذا كانت مرئية فيجب غسلها لا لانها ليست تحت الشعر وبالغسل يصل الماء اليها
ويغسل من غير حاجة الى التخليل وايصال الماء الى ما بين شعرين ليس تخليلا بل التخليل
الايصال تحت الشعر فلعله لا نزاع الا لفظا ولو اريد التخليل الآخر ففيه ان الظ
كونه من بدع العامة ولا وجه للقول به ولا القول باستحبابه ولا بالحسنة بالمعنى الاخص
لو لم نقل بالمنع عنها بالمعنى الاعم ايضا بل القول بالمنع من الحسن الاعم ايضا لا يخ عن قوة
واما المرأة لو نبتت لها لحية يكون حكمها حكم الرجل ونقل عليه الاجماع نعم اوجب الشيخ
عليها تخليل هذه اللحية معللا بان المرأة من شأنها ان لا يكون لها لحية فكان وجهها
في الحقيقة نفس البشرة وفيه ما فيه قوله التحديدان في الاية للمغسول والممسوح اقول هذا
بناء على عدم وقوع التغير في القرآن كما هو رأي المص ومن وافقه او عدم وقوع امثال هذه
التغيرات او عدم وقوع التغير في المقام وان وقع في مقام آخر وعدم كون المراد من كلمة الى
معنى مع او من والا فالمستفاد من رواية هيثم بن عروة التميمي كون التحديد في الغسل

فيها للغسل حيث قال سألت ابا عبد الله عم عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرفق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه الحديث ولا يرد
عليهما بانهما ضعيفة وان رواها الكليني والشيخ ايضا عنه معان ظاهرهما المنافي لما
تواتر من القراءة ولا دليل على حجية مثله الا ان يؤول قوله عم هكذا تنزيلها على ان مراده تعالى
من الى من الابتدائية المقتضية لابتداء الغسل من المرافق وربما يؤيد كون وضوء النبي
بيانا كما سيجيء فتأمل لكن الى هنا بمعنى مع عند جميع المفسرين قال الشيخ في التبيان ذهب
عندنا غسل الايدي من المرافق وغسل المرافق معها الى رؤوس الاصابع ولا يجوز غسلها
من الاصابع الى المرافق والى في الاية بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم
وقوله من انصاري الى الله ثم استشهد بشعر امرئ القيس والنابغة وفي الخلاف ايضا
ذكر انه قد ثبت عن الائمة ان المراد بها في الاية بمعنى مع وقال الطبرسي في مجمع البيان
وايديكم الى المرافق اي واغسلوا ذلك ايضا والمرافق جمع المرفق وهو المكان الذي يرتفق
به اي يتكئ عليه من اليد قال الواحدي كثير من النحويين يجعلون الى هاهنا بمعنى مع ويوجبون
غسل المرفق وهو مذهب اكثر الفقهاء الى آخر ما قال وقال في جوامع الجامع لا دليل على
دخول المرافق في الوضوء الا ان اكثر الفقهاء ذهبوا الى وجوب غسلها وهو مذهب
اهل البيت انتهى وظاهر ذلك الوجوب بالاصالة كما لا يخفى ويظهر من المنتهى ان
وجوب غسل المرفقين بالاصالة اجماعي عند الشيعة وان قال في المدارك انه ذهب
في المنتهى وجمع من المتأخرين الى ان غسلهما من باب المقدمة لا بالاصالة والعجب
منه جعله كلام جوامع الجامع منشأ لاختيار هؤلاء كونه من باب المقدمة وكلام المحقق
والعلامة صريح او ظاهر في الوجوب بالاصالة فلاحظ وكذا كلام الشهيد في المسالك بل
الشهيد الاول ايضا وفي المدارك ايضا فالمعتمد ما ذهب اليه المرتضى رض وغيره على ان الى في

الاية بمعنى مع لانها تجيء في اللغة بهذا المعنى فيجب تنزيلها على ذلك توفيقا بين الاية
والاخبار المتضمنة لوصف رسول الله صلعم ويحتمل كونها للانتهاء ويكون التحديد
للمغسول اما جعلها لانتهاء الغسل فهو باطل لاجماع المسلمين كافة على جواز الابتداء
بالمرفق انتهى اقول ويدل على الدخول بالاصالة بعد الاجماعات المذكورة وعدم
ظاهر بعض الاخبار الواردة في الوضوء البياني من انه عم غرف غرفة فوضعها على
المرفق اذ ظاهر ان غسل المرفق في نفسه مطلوب كغسل الجبهة او الجبينين اذ في
غسل الوجه قال غرف فوضعها على الجبهة وفي الحسن الآخر على جبينه ولم يقل على الى
الناصية وربما يؤيد ايضا ما ورد من الابتداء في الغسل من المرفق اذ ربما يظهر
منها اتحاد حال الابتداء مع ما بعده مع ان في الوجه لما قال من ابتداء الناصية
بل ورد غسل الجبهة او الجبين او قصاص الشعر وامثال ذلك فتأمل فيها وبالجملة
لا نزاع بين الشيعة في وجوب غسل المرافق انما النزاع في وجوبه اصالة او من باب
المقدمة وثمرة النزاع وجوب غسل ما بقي من المرفق بعد قطع ما من باب المقدمة غسله
او وجوب غسل جزء من العضد فيما لو قطعت اليد من المرفق اذ على القول بالمقدمة
لم يجب شيء منهما مع انه روى الشيخ في الصحيح عن رفاعة انه سأل الصادق عم عن الاقطع
اليد والرجل كيف يتوضأ قال يغسل ذلك المكان الذي قطع منه وفي الحسن
بابراهيم بن هاشم عن الباقر عم قال سألته عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما
عم يغسل في الروايتين تغليبا اي يغسل ويمسح والقرينة هي الفرقة من مذهب
الشيعة او الجواب عن الغسل والمسح احيل عليه لاتحاد حكمهما او الحمل احيل عليه لاتحاد
حكمهما والحمل على التقية لكون ذلك مذهب الشافعي ليس بسديد لان الشافعي لم
يكن في زمان الصادق عم فضلا عن الباقر عم مع انه على ذلك ايضا يمكن الاستدلال
لان كلامهم عم حجة الا بالنسبة الى الخصوص ما يعلم انه تقية مع انه يحتمل حال التقية

فالروايتان ايضا تدلان على المذهب المشهور وعلى ان المرفق هو العظمان المتداخلان
لا المفصل لانه لا يبقى منه شيء بعد القطع منه حتى يقال يجب غسله على القول
بوجوبه اصالة وعلى هذا القول يجب غسل ما بقي منه استحبابا ولقوله عم الميسور
لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما
استطعتم هذا لكن روى في الصحيح علي بن جعفر عم عن اخيه موسى عم انه سأله عن
رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقي من عضده وابن الجنيد
عمل بمضمونها دون باقي الاصحاب حتى ان العلامة في المنتهى ادعى الاجماع على عدم
الوجوب محملا على الاستحباب او كون المراد بقية المرفق من العضد حتى يوافق
الخبرين الاولين والاستصحاب وغيره من الادلة المذكورة واعلم ان حكم القطع
من المرفق كما عرفت واما القطع من فوق المرفق فمقتضى الادلة سقوط وجوب
غسل اليد الا على قول ابن الجنيد ومستنده فيجب غسل ما بقي من العضد للاولى مستحبا
والروايات الثلث واذا قطعت من تحت المرفق فيجب غسل ما بقي من اليد اجماعا
وللاستصحاب والروايات هذا حال اليد وحال قطع الرجل حال قطع اليد لاحكام
مذهب ابن الجنيد ومستنده ثم اعلم ان الشعر او الغدة وامثالها اذا كانت على اليد
يجب غسلها لوجوب غسل اليد وغسلها جميعا لا يتحقق عرفا الا بغسل ما ذكر وقال
الشهيد بوجوب تخليل الشعر هنا لتوقف غسل اليد عليه وهل يجب غسل الظفر
ان خرج عن حد اليد فيه وجهان قال بالوجوب العلامة في التذكرة والشهيد في
الذكرى وهو احوط بل لعله اقوى ايضا لعدم خروج اليد عرفا فتامل ولو ثقبت
يده فالظ وجوب ادخال الماء في الثقب لعدم تحقق غسل مجموع اليد الا به والوجه
مثل اليد في ذلك وفي الوضوء يجب التقييد بالعدد والظاهر من المقتضب قوله
بل يجب اه اقول اختلف علماؤنا في وجوب الابتداء بالاعلى في غسل الوجه

وفي اليدين بالمرفق بكسر الميم وفتح الفاء او بالعكس وهو مجمع عظمي الذراع والعضد
فالمشهور ذهبوا الى الوجوب بل عرفت من كلام الشيخ في التبيان وغيره اجماع الشيعة
على ذلك وذهب المرتضى وابن ادريس الى الاستحباب وبجواز النكس فيهما دليل الاول
بعد الاجماع المنقول القاعدة الشرعية المستفادة من الاخبار المستفيضة الواردة عنهم
لا تنقض اليقين بالشك ابدا بل بيقين مثله لان المكلف قبل فعل الوضوء كان محدثا
جزما الاثر المفروض فهو باق في حديث السابق الى ان يثبت خلافه ومع ثبوت الخلاف
هو زوال الحالة المانعة من الصلوة انما يحصل في ابتدائه بالاعلى خاصة مع ان اطاعة
الله والحجج واجبة علينا جزما لقوله تعالى اطيعوا الله وغير ذلك من الادلة والاطاعة
عرفا لا يتحقق الا بالوثوق بالاتيان بما امر به وهو لا يتحقق بمجرد الاحتمال سيما مع كونه
مرجوحا من جهة مخالفة المشهور ولو لم نقل بالاجماع وصحيحة زرارة قال حكى لنا ابو جعفر عم
وضوء رسول الله صم فدعى بقدح ماء فادخل يده اليمنى فاخذ كفا من ماء فاسدله على
وجهه من اعلى الوجه الحديث فانه فعله اذا وقع بيانا للواجب المجمل يجب اتباعه لا سيما
اخرجه الدليل لان العبادة توقيفية موقوفة على بيان الشرع وما اجاب في المدارك
والذخيرة بان الاية لا اجمال فيها حتى يحمل فعله عم بيانا لا يخفى فساده لما عرفت من
ان الوضوء توقيفي وعدم الاجمال في الاية انما ينفع لو كان ابتداء التكليف بالوضوء
منها او يكون بيانا وكلاهما فاسدان لكون التكليف بالوضوء اول البعثة والاية نزلت
في اخرها والبيان يتوقف ما هو في المجمل والاية خالية عن كثير من واجبات الوضوء
مثل الموالاة والترتيب وكون الغسل بالماء الطاهر والمباح الى غير ذلك فلا شك
في ان مقام نزول الاية لم يكن ما يقتضي لزيد من القدر المذكور فيها اذ لو كان
لذكر ما زاد عنه قطعا لعدم جواز تاخير عن المقتضي لاستحالة الترجيح من دون
مرجح وبين الوضوء وبين القدر المذكور في الاية تفاوت كثير فعدم الاجمال في الاية

جزمًا

كيف يكون عدم الاجمال في الوضوء متعين كون المبين غير الاية وليس الا فعله عم كما
لا يخفى ولهذا اتفق المشهور على كون الوضوء المذكور في الصحيحة وامثالها الوضوء
البياني وانه المبين ويجب متابعته الا ان يثبت استحبابه اوا باحته ويدل على المشهور
وروده الامر بالابتداء من الاعلى في اخبار اخر مثل رواية هيثم بن عروة الشامي ورواية
العياشي عن صفوان عن ابي الحسن عم قال سألته عن قول الله تعالى فاغسلوا وجوهكم
الى ان قال فكيف الغسل قال هكذا ان ياخذ الماء بيده اليمنى فيصبه في اليسرى ثم
يفيضه على المرفق الى ان قال قلت له يرد الشعر قال اذا كان عنده اخر فعل والا فلا
ورواية الحميري في كتاب قرب الاسناد عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي جرير
الرقاشي قال قلت لابي الحسن عم كيف اتوضأ للصلوة الى ان قال ولا تلطم وجهك
بالماء لطما ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحا وهذه الروايات
وان ضعف اسنادها الا انها منجبرة بالقواعد الشرعية وبعمل الاصحاب لو لم نقل
بالاجماع وللجبيرة اقوى من الصحيحة كما بين في محله ويؤيده ايضا ما نقل انه عم حين
اكمل وضوءه قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به مع انه عم في مقام البيان
ان كان ابتداء من الاسفل لزم وجوبه لما عرفت من وجوب الامتثال بعلي ذراعه
حيث لم يصل الينا بيان قولي وقد عرفت عدم الوصول واجيب بما ذكره في الصحيحة
المذكورة وما وافقها بانه من الجائز ان يكون ابتداءه عم بالاعلى لكونه احد
جزئيات مطلق الغسل المامور به او لكونه مستحبا او اقرب الى العادة ويشبه ان الاقرب
الى العادة صب الماء في وسط الوجه ولذا ترى العوام يعتادونه ومع نهي شديد
من العلماء عنه يعتادون فما قال العلماء بالمشقة وربما لا يتبعونهم مع ذلك وليس
الا للمشقة ومن هنا ظهر ضعف الاحتمال الاول ايضا مع انه لا وجه للاولوية و
المواظبة الظاهرة من الاخبار بل الاوامر الواردة في اخبار اخر والقول بانه وضوء

لا يقبل الله الصلوة الا به وغير ذلك مما ستعرف فظهر الجواب عن احتمال الاستحباب
ايضا مع ان احتمال هذه الامور ليس معناه الا انه يحتمل مع عدم الابتداء ان
يكون اتيانا بالمامور به وان لا يكون اتيانا به فلا يتحقق الامتثال لا شرعا ولا عرفا
كما عرفت ومما يؤيد ذلك ان زرارة وفضلا انه مع جلالة قدرهم وعلو شانهم لعلو الائمة
كانوا يسئلون عن وضوء رسول الله صم دون امير المؤمنين عم فاجيبوا بوضوء رسول
الله صم المتضمن للواجبات غالبا دون المستحبات مثل المضمضة والاستنشاق والادعية
وامثالها او كان الائمة عم يقولون لهم الا احكي لكم وضوء رسول الله صم ثم يذكر الا ما هو
الواجب ويقتصرون عليها لا الا ادعية والاداب المستحبة الا ما شذ كما لا يخفى على المتامل
بل مر في رواية صفوان انه سئل ابا الحسن عم عن كيفية الغسل فاجاب بانه كذا ولم
يقل انه ظاهر من القران فتامل جدا ويدل على مذهب المشهور ما سنذكر عن كشف
الغمة فانه في غاية الظهور في ذلك كما لا يخفى على المتامل ومما ذكر ظهر الجواب عن
الاستدلال لمذهب السيد وابن ادريس بالاطلاقات وعدم ثبوت التقييد **قوله**
وكذا الكلام آه اختلف علماؤنا في جواز المسح بالراس مقبلا ومدبرا فالمشهور بين
المتاخرين الجواز وللسيد ره في الانتصار والشيخ ره في النهاية والخلاف وظاهر ابن
بابويه عدم الجواز ونقل قطع ابن ادريس وحجتهم القاعدة الشرعية من ان شغل الذمة
اليقيني يستدعي البراءة اليقينية واليقين منحصر في المسح مقبلا ويعضده ايضا
قوله لا تنقض اليقين ابدا بالشك بل بيقين مثله وقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك
وامثالها ويؤيدهم ايضا رعاية التناسب بين الاجزاء الاية في الغسل والمسح وحجة المشهور
اطلاقات الاية والاخبار والجواب عنها كما مضى في غسل اليدين واحتج ايضا بصحيحة
حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عم قال لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا و
الجواب بانها موافقة لمذهب العامة ويرده ما في كشف الغمة عن محمد بن الفضل

جعفر

اختلفت الرواية بين اصحابنا في مسح الرجلين في الوضوء اهو من الاصابع الى
الكعبين ام من الكعبين اليها فكتب ابن يقطين الى الكاظم عم جعلت فداك
اصحابنا اختلفوا في مسح الرجلين فان رايت ان تكتب بخطك ما يكون عملي
عليه فعلته ان شاء الله فكتب الكاظم عم فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء
الى ان قال ترضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل
يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل
نداوة وضوئك مع ان تلك الصحيحة واردة بطريق اخرى ايضا صحيحة انه عم قال
لا باس بمسح الرجلين مقبلا ومدبرا فان الظاهر اتحادهما مع انه على تقدير التعدد
لا يضر ايضا لعدم القائل بالفصل ويعضدها ايضا رواية يونس التي رواها الكليني
والشيخ قال اخبرني من راى ابا الحسن عم بمنى يمسح ظهر قدميه من اعلى القدم الى
الكعب ومن الكعب الى اعلى القدم ويقول الامر في مسح الرجلين موسع من شاء
مسح مقبلا ومن شاء مسح مدبرا فانه من الامر الموسع وليس في سند هذه الرواية
من يتوقف في شانه سوى كونها من رواية محمد بن عيسى عن يونس وقد عرفت
انه لا ضعف فيها من هذه الجهة لعدم صحة ما ذكره الصدوق وابن الوليد فان ما
تفرد به محمد بن عيسى عن يونس لا يعتمد عليه اذ حقق في محله انه لا اعتبار عليه ويونس
ممن اجمعت العصابة فلا يضر جهالة الرجل المخبر لكن ظاهرها ان مسح الراس لا
توسع فيه والاحتياط في رعايتها بل الاحوط ترك الاستدبار مطلقا وما في
الذخيرة من احتمال كون المسح في هذه الاخبار الجمع بين المقبل والمدبر بعيد يخالف
لظاهر رواية يونس واتفاقهم في الفتوى بعدم التكرار في المسح **قوله** يجب ادخال
الحدين في المحدودين آه اقول قد تقدم الكلام في المرفق مستوفى **قوله** وهو مجمع
عظمي الذراع آه اذا عرفت حكم المرافق والكعبين في الوضوء فلا بد من معرفتها

اما المرفق فقد عرفته واما الكعب فما يظهر من الاخبار وفتاوى الاخيار والاجماعات منهم ونص اهل اللغة منا جميعا كما مثل ونص بعضهم انه قبة القدم النابتة الناشزة فى ظهرها اما الاخبار فما رواه الشيخ فى الصحيح عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن ابى الحسن الرضا عم قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين الى ظهر القدم لان الظاهر ان الغاية خارجة عن المعنى كما هو مختار المحققين ويحقق فى محله سيما فى المقام بملاحظة ما فى صحيحة الاخرى من قوله فما بين كعبيك الى اطراف الاصابع وغيرها فتامل هنا وفى الحسن عن ميسر عن ابى جعفر عم قال الوضوء واحدة واحدة ووصف الكعب فى ظاهر القدم ورواه العياشى ايضا عنه عم عن الباقر عم وفى رواية الاخرى له عنه عم انه وضع يده على ظهر القدم ثم قال هذا هو الكعب قال واوما بيده الى اسفل العرقوب ثم قال ان هذا هو الظنبوب وروى العياشى ايضا عنه عم عن الباقر عم عن عبد الله بن سليمن عنه عم قال الا احكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ثم وضع يده على ظهر القدم وقال هذا هو الكعب الى آخر ما ذكر فى الرواية السابقة وفى الصحاح العرقوب العصب الغليظ الموتر فوق عقب الانسان وعرقوب الدابة فى رجلها بمنزلة الركبة فى يدها والظنبوب العظم اليابس من قدم الساق وفى الحسن المذكور عن ميسر وبعض الاخبار المذكورة الاخبار الواردة فى المسح على النعلين من دون استبطان الشراك كصحيحة زرارة عن ابى جعفر عم ان عليا عم مسح على النعلين ولم يستبطن الشراكين فان الشيخ الشراكين بانه اذا كانا عربيين لانهما لا يمنعان وصول الماء الى الرجل بقدر ما يجب منه عليه ووجوب استيعاب الطول فى المسح وكونه على بشرة الرجل اجماعيان عند الشيعة ظاهران من الاخبار والاخبار المتواترة وفعل الرسول والائمة والقاعدة الشرعية ومرمز المصنف ومنى الذكر والاشارة ومسلمان عند العلامة ره فاستثنا موضع الشراك مما لا وجه له الا بتوجيه على جميع المطالب

التى وجدها هو وسائر الشيعة على العامة فى تحريم المسح على الخفين واستدل الشيخ والمحقق وغيرهما برواية زرارة وبكير ابنى اعين فى الصحيح عن ابى جعفر عم انهما قالا له اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعنى المفصل دون عظم الساق ناقض ساحب المدارك فى الاستدلال بها بعدم صراحتها فى المطلوب وجعل الاستدلال بالاخبار السابقة اجود ولعله لما راى ان العلامة ره استدل بها على مطلوبه قال ما قال وستعرف صحة منهم المحقق وكل من استدل بها موافقا له وصحة استدلالهم بها ايضا فى مقام تفسير لفظ المفصل ولفظ دون الواقعتين فيها واما الفتاوى والاجماعات فقد قال المحقق ره فى تفسير الكعبين انهما قبتا القدمين وفى المدارك هو المعروف من مذهب الاصحاب ونقل عليه المرتضى فى الانتصار والشيخ فى الخلاف الاجماع وكذا فى التهذيب فلاحظ وكذا فى التبيان والطبرسى فى مجمع البيان فانهما ادعيا اجماع الامامية على ذلك وانه وافقهم على ذلك محمد بن الحسن صاحب ابى حنيفة وادعى ابن زهرة ايضا اجماع فقهاء اهل البيت عم والعلامة فى المنتهى ادعى اتفاق الاصحاب عليه وقال الشيخ فى شرح كتبه ايضا انهما الناتيان فى وسط القدم كما نسب اليه العلامة ره فى المختلف وقال السيد الكعبان هما العظمان الناتيان فى ظهر القدم عند معقد الشراك وقال ابو الصلاح هما معقد الشراك وقال المفيد الكعبان هما قبتا القدمين امام الساق ما بين المفصل والمشط وقال ابن ابى عقيل الكعبان ظهر القدم واسند ابن الاثير هذا القول الى الشيعة وكذا منهم من علماء العامة وقال ابن الجنيد الكعب فى ظهر القدم دون عظم الساق وهو المفصل الذى قدام العرقوب فتامل فى كلام ابن الجنيد ره فى مدعى العلامة وليس كذلك لان العلامة ره ادرجه فى جملة عبارات الاصحاب التى اوجبت الاشتباه على غير المحصل كما بالعبارات السابقة عليه وذلك لان قوله الكعب فى ظهر القدم رد على العامة

بلا شبهة سيما بملاحظة قوله دون عظم الساق فضمير هو لو كان راجعا الى الكعب لزم التناقض فى كلامه لان عظم الساق ينتهى الى مفصل العلامة ره ومفصله منتهاه فلو كان احدهما فى الظهر كان الآخر كذلك قطعا ولو لم يكن لم يكن الآخر ايضا كذلك جزما فلا معنى للاحتراز بعد الآخر بقوله هو فى الظهر اذ هو بنا دونه ان الآخر ليس فى الظهر كما صرح بقوله دون عظم الساق مع ان الكعب عند العامة ليس عظم الساق بل راسه وايضا لا يكون قدام العرقوب الا ما فى ظهر القدم وكذا العكس وايضا لو كان مراده مفصل الساق لكان يقول الكعب مفصل الساق دون راس عظم الساق مع انه على هذا لا يبقى لهذا النزاع العظيم ثمرة يعتد به سيما وان يقع بين ائمتنا والعامة مع شدة التقية وسعى الائمة فى عدم تحقق مخالفة التقية مهما امكن وكذا فقهاء الشيعة فى الاعصار والامصار فقوله هو راجع الى عظم الساق ولما كان عظم الساق من الركبة الى القدم منتهيا بالمفصل يعنى راس ذلك العظم هو محل المفصل لان المفصل لغة هو ملتقى عظمين منتهى راس كل عظم محل ذلك المفصل وهو الذى يكون قدام العرقوب مع ان الشهيد عند نقل كلام ابن الجنيد لم يذكر هذه الزيادة ولذا قال بعض العلماء من كلام العلامة وفى نسخ المختلف بوجب مكوى بادره النسخة واما الذى يظهر من اهل اللغة فقد قال فى المدارك ان اهل اللغة منا متفقون على ان الكعب هو النابى فى ظهر القدم حيث يقع معقد الشراك لانه ماخوذ من كعب اذا ارتفع الى ان قال بل الظاهر انه لا خلاف بين اهل اللغة فى اطلاق الكعب عليه قال فى القاموس الكعب العظم الناشز فوق القدم والناشزان فى جانبيها حيث قدم الاول على الناشزين وقال ابن الاثير فى نهايته كل شى علا وارتفع فهو كعب ونحوه قال الهروى فى الغريبين قال ومنه سميت الكعبة وقال الشهيد فى الذكرى ان لغوية الخاصة متفقون على ان الكعب هو الناشز فى ظهر القدم والعامة مختلفون ونقل عن الفاضل اللغوى عميد الرؤساء

انه صنف كتابا فى الكعب اكثر فيه من الشواهد على انه الناشز فى ظهر القدم امام الساق انتهى وقال ابو عمرو الزاهد فى كتاب فائت الجمهرة اختلف الناس فى الكعب فحكى عن الاصمعى هو الناتى فى اسفل الساق عن يمين وشمال وعن ابن الاعرابى انه فى مشط الرجل قال ابو العباس هذا الذى يسميه الاصمعى الكعب هو عند العرب المنجم وعن الفراء عن الكسائى قال قعد محمد بن على بن الحسين عم فى مجلس كان له وقال الكعبان ههنا قال فقالوا هكذا فقال ليس هو هكذا ولكنه هكذا واشار الى مشط رجله فقالوا ان الناس يقولون هكذا فقال لا هذا قول الخاصة وذاك قول العامة انتهى والمشط سلاميات ظهر القدم وهى عظام الاصابع لعدم اقول ويظهر من الصحاح ما ذكره المعصوم عم حيث قال صاحب الصحاح الكعب العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم وانكر الاصمعى قول الناس انه فى ظهر القدم اذ يظهر منه انه كان شائعا عند الناس كونه فى ظهر القدم والاصمعى انكره وانه اجتهاد منه واللغة انما هى ما عليه الناس لا ما يجتهد فيه الخواص لانها سماعية وخطاب الله انما هو مع الناس والرسول انما يخاطب بلسان قومه فالعجب من المصرح انه قال والكعب عندنا هو المفصل بين الساق والقدم وعبر بلفظ عندنا الموهم للاجماع وقد عرفت ان الاجماع من الشيعة على خلافه وقوله كاخذه العلامة وشيخنا البهائى ره من الصحاح وكتب اللغة لا يخفى ما فيه اذ الصحاح عرفت كونها ظاهرة فى المشهور وستعرف كتب اللغة ايضا عرفت حالها ثم اعلم ان العلامة خالف فى المختلف ما ذكره الاصحاب قائلا انه موافق لهم حيث قال ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم ثم قال وفى عبارة علمائنا اشتباه على غير المحصل ونقل ما قدمنا من عبارات الشيخ والسيد المرتضى والمفيد وابن ابى عقيل وابن الجنيد وقد عرفت ظهورها بل وصراحتها فى خلاف ما ادعاه و

استحب في المدارك ذلك منه ومن الشهيد اذ بلغ منه حيث استحب من العلامة
ومع ذلك قال بمقالته في الرسالة حيث وافق العلامة هو الشهيد في الرسالة
كما قال في المدارك والشيخ البهائي والمصنف كما رأيت قوله واين هذا من كل الشيعة
وكونه مذهبا لهم مع ما عرفت من اتفاق سائر الفقهاء مع نهاية كثرتهم
مضافا الى الاجماعات المنقولة من فقهائنا وعلماء العامة واتفاق المتأخرين
مع القدماء على خلاف هؤلاء مع شذوذهم وندرتهم بالنسبة الى مجموع الشيعة
بل الفقهاء ايضا مع ان العلامة ان كان سيفطن مخالفتهم لما قال بذلك يقينا
بل انما قال بذلك لاعتقاده انه موافق لهم فقول المصنف دون العظم الناتي في
ظهر القدم كما زعمه سائر المتأخرين وفاقا للمعتبر فيه ايضا ما عرفت وستعرف
ايضا وقوله الاشتباه وقع لهم لعله محض تقليد للعلامة في المخ حيث قال
هذه العبارة بعينها والا لو نظر الى عبارات الاصحاب وغيرها مما مر ويجيء
كيف يمكنه هذا القول احتج في المخ على ان الكعب هو المفصل بين الساق والقدم
بما رواه الشيخ في الصحيح عن ابني اعين وتقدم ذكرها وما رواه ابن بابويه
عن الباقر ع وقد حكى وضوء رسول الله صلعم الى ان قال فمسح على مقدم رأسه
وظهر قدميه قال وهو يعطي استيعاب المسح لجميع ظهر القدم ولانه اقرب الى ما
حدده اهل اللغة انتهى والجواب اما عن الرواية فبان المراد من المفصل هو
المفصل الشرعي الذي يقطع منه قدم السارق كما فهم المحقق ره في المعتبر والشيخ ره
ايضا وكذا الشهيد في الذكرى وغيرهم ممن استدل بها على كون الكعب هو الناتي
في ظهر القدم كما لا يخفى على المطلع وقال في العوالي عند ذكر هذا الحديث وهذا
يدل على ان الكعب هو مفصل القدم الذي هو عند وسطه في ظهر القدم انتهى و
ليس يدل على حصر فهمهم كون الروايتين من الفقهاء القائلين بان قطع الرجل

الشرعي

الشرعي من معقد الشراك وان المفصل الشرعي عند الشيعة هو ان قولهما دون عظم
الساق بعد قولهما يعني المفصل شاهد له لان دون بمعنى اسفل ويحتمل رواية الكافي
هذه الرواية بعينها بعبارة اخرى هي قوله ع فحوابيهما هذا عظم الساق والكعب
اسفل من ذلك مع ان الكافي اضبط كما لا يخفى على المطلع مع ان اتحاد الروايتين يعين
كون دون بمعنى اسفل بلا شبهة مع قطع النظر عما عرفت من الاجماعات والروايات
والاقوال وعما ستعرف والمفصل الذي جعله العلامة كعبا ليس اسفل من عظم الساق
سيما وان يكون الاشارة الى احدهما مغايرة الى الاشارة الى الاخر اذ يحتاج هذا
الى تفاوت زائد بينهما بل ذلك المفصل اما اعلى او مساو بحيث يكون الاشارة الى
احدهما مغايرة للاشارة الى الاخر سيما وان يرى من بعيد انه قال هذا لا هذا مع انك
عرفت سابقا انه على هذا لا يبقى ثمرة معتد بها في هذا النزاع العظيم والخطب الجسيم فاذا
وجب ايصال المسح الى المفصل فقد انتهى الى كعب العامة البتة سيما اذا كان المسح بكل
الكف ومما يدل على ان المراد المفصل الشرعي ما رواه في الفقيه في الصحيح عن زرارة
عن الباقر ع قال كان امير المؤمنين ع اذا قطع اليد قطعها دون المفصل واذا قطع
الرجل قطعها من الكعب ولا شك في ان موضع القطع عند الشيعة وسط القدم عند
معقد الشراك وهو الناشز الذي عند المشهور انه الكعب قال الشيخ في الخلاف والمبسوط
القطع عندنا في الرجل عند معقد الشراك من عند الناتي على ظهر القدم ومثل
هذا كلام السيد وابن حمزة وابي الصلاح وغيرهم فلاحظ ذلك المبحث ويدل عليه
الاخبار ايضا مثل رواية سماعة عن الصادق ع السارق اذا اخذ قطع يده من وسط الكف
فان عاد قطع رجله من وسط القدم وفي الفقيه والكافي والتهذيب حسنتهم عن
الص ع قلت له اخبرني الى ان قال كيف يقوم وقد قطعت رجله فقال ع ان القطع
ليس من حيث رأيت يقطع انما يقطع الرجل من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه

ويصلي ويعبد الله قلت من اين تقطع اليد قال الاربع الاصابع ويترك الابهام يعتمد
عليها في الصلوة وهذا ايضا صريح في كون الكعب هو مقطع رجل السارق وقد عرفت
المقطع بل ظاهر هذه الرواية ايضا كونه من الوسط وفي الفقه الرضوي يقطع السارق
من المفصل ويترك العقب يطأ عليه وهذا ينادي بمعروفية المفصل في الشرعي الذي
ذكرناه والمفصل الذي عند العلامة كعب ويدعي تبادره من الصحيحة هو مفصل القطع
عند العامة قطعا وليس له مفصل سواه ولو كان فهو خفي ليس بحيث يتبادر الى الفهم
فكيف يدعي ظهوره ومفصل العامة ليس موضع القطع عندنا قطعا حتى عند
العلامة ومن وافقه ايضا وخلاف مدلول الاخبار ايضا اذ بعضها صريح وبعضها
ظاهر بل صريح تلك الاخبار ان بعد القطع يبقى العقب وقد يقوم عليه ومع القطع من
المفصل العامة لا يبقى شيء منه اصلا بل احاديثنا كانت علماؤنا ترد على العامة فكيف يمكن
للعلامة جعل مفصل الساق والقدم مقطعا ويدعي ان المراد مفصل اخر فتدبر وعلى الشهيد
على ما ذكرنا وما حكي عن جملة الافاضل من العامة ان الكعب في رواية هشام عن محمد هو
المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك ايضا اهل اللغة والعرف لا يسمون
المفصل بين الساق والقدم بالكعب اما العرف فظاهر واما اللغة فلم ينقل احد منهم سوى
مثل ما في القاموس ان من جملة معاني الكعب المفصل مطلقا لا خصوص ذلك المفصل
واما الجواب عن الرواية الثانية فبان المتبادر من قوله ظهر القدم هو المتبادر من قوله
على مقدم رأسه مما هو غير مقول فذلك بالنسبة الى المتبادر من اللفظ وبالنسبة الى
الادلة الخارجية التي تقتضي عدم استيعاب مجموعها في المسح قوله ويجب ان يكون
المسح ببلة الوضوء آه لا خلاف بين الاصحاب في سوى ابن الجنيد فانه قال يجوز
بماء جديد والاقرب ما ذهب اليه المشهور للاجماع الذي نقله المرتضى وابن زهرة
ويعاينه الكلام الشهيد ايضا لكون العبادة توقيفية واستدل ايضا بشغل الذمة البراءة

اليقي

اليقينية ولحسنة ابن اذينة المروية في الكافي في باب النوادر وهي كالصحيح عن ابي
عبد الله في حديث طويل الى ان قال ثم اوحى الله الي يا محمد ثم ادن من صاد الى ان قال
ثم امسح رأسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك الى كعبيك الحديث
ولما روي في كشف الغمة ان الكاظم ع كتب الى علي بن يقطين توضأ ثلاثا ثم كتب
اليه توضأ كما امر الله اغسل وجهك واحدة فريضة واخرى اسباغا وكذلك المرفقين
وامسح بمقدم رأسك وظاهر القدمين من فضل نداوة وضوئك وهذه من الاخبار
المثبتة لاصول الدين وكذا ما روي عنه ع وامسح بمقدم رأسك وظاهر القدمين
بنداوة وضوئك ولحسنة زرارة كالصحيح قال قال ابو جعفر ع ان الله وتر يحب
الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين
وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمناك ظهر قدمك اليمنى وتمسح ببلة
يسارك ظهر قدمك اليسرى ولما في الفقه الرضوي وامسح الرأس والرجلين بفضل
النداوة التي بقيت في يديك من وضوئك وهي منجبرة بعمل الاصحاب فيكون حجة
لما حقق في محله والاخبار السابقة صحيحة من هذه الجهة ايضا والا لترك الكل فتأمل
اما الثلثة الاول فلظهور الدال على الوجوب واما الاخيرتان وان كانتا اخبارا لكن
لا يضر لوقوعهما موقع الانشاء مع ان الثانية منهما ظاهرة في كون المسح بالبلة شرعا في
الوضوء خاصة وكون مسح الرأس والقدم اليمنى من بلة اليمنى واليسرى من اليسرى
لم يثبت على عدم وجوبه اجماع بل الظ وجوبه عند الكليني وضعه ممن يقول بكون
قوله مضمون ما رواه وليس ما دل على ذلك منحصرا في هذه الحسنة بل بعض ما دل
على الوضوء البياني يدل ايضا ومع انه ظاهر ان الرسول والائمة ع كانوا يمسحون كذلك
وهو المدار بين المسلمين في الاعصار والامصار مع ان خروج بعض الحديث عن الظاهر
لا يوجب خروج الكل كما حقق في محله لا يقال حسنة زرارة لا تدل على طلبكم لاحتمال

ان يكون الواو للعطف ويمسح عطفا على تلك غرف الا انا نقول مع انه عطف جملة على
مفرد عطف انشاء على اخبار وقد ضعفهما في النحو وفي تاويله بالمفرد باضمار ان
تركيب خلاف الاصل مع ان هذا ان قيل ان الواو للجمع مع المعية وليس كذلك بل هي
لمطلق الجمعية فيصير المعنى ان الله وتر ويحب الوتر فلهذا يجزي المسح ببقية البلة
وغيرها فيه واضا يدل على ما ذهب اليه المعظم الصحاح الواردة في مقام البيان مثل
صحيحة زرارة حيث قال حكى ابو جعفر عم وضوء رسول الله فلما بلغ الى ان
قال ثم مسح بما بقي في يده راسه ورجليه وصحيحة ابن مسلم عن الباقر عم في حديث
طويل الى ان قال ثم مسح راسه ورجليه بما بقي في يديه وصحيحة ابن اذينة عن زرارة
وبكير انهما سالا ابا جعفر عم عن وضوء رسول الله صم فدعا بطست الى ان قال ثم مسح
وقد صيرت لكنه لم يحدث لها ماء جديدا الى غير ذلك من الاخبار والدلالة واضحة لان
فعل المعصوم عم وان لم يكن حقيقة في الوجوب على الاقوى لكن اذا كان بيانا للمجمل
لا خلاف في وجوبه لها انه لتوقف البراءة اليقينية والامتثال العرفي عليه وان كان
مما يتردد في دخوله وخروجه سيما مع تقوية جانب الدخول بظهور كون ذلك طريقة
الرسول صم في وضوئه من ابتدائه الى زمان خروج الرسول صم عن الدنيا مع
عدم كثرة ما يترك المستحبات لئلا يتوهم الامة وجوبها وكذا في الائمة عم مع ان
سوال زرارة عن صفة وضوئه صم كان لاجل حصول الشكوك والشبهات في
وجوبها وقوله عم كون مسحه فيه بقية الوضوء في الرد على العامة الموجبين لاستيناف
الماء كما يرما ذكر في هذا الوضوء البياني كما هو الظاهر سيما مع موافقة للاجماع
والاخبار ومخالفته للعامة الذين امرنا بالاخذ بما خالفهم معللا بان فيه الرشاد
وموافقته للمشهور والبراءة اليقينية مع كون العبادات توقيفية مما قلنا ظهر الجواب
عما قيل ان فعل المعصوم عم كان اصل افراد الكلي لا انه للتعيين كما لا يخفى وما قيل

ان الامر الدال على الفورية ينافي استيناف ماء الجديد اجيب بان هذا لا ينافي
الفورية العرفية ويدل ايضا الاخبار الواردة في صورة النسيان مثل ما روي
في الفقيه ان جعفر بن محمد عم قال ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك
من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي
منه في لحيتك وامسح به راسك ورجليك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك
واشفار عينيك وامسح به راسك ورجليك وان لم يبق من بلة وضوئك
شيء اعدت الوضوء وغير ذلك من الاخبار الدالة على هذا المضمون والدلالة ظاهرة
للامر بالاعادة ان لم يبق شيء من نداوة الوضوء مضافا الى الامر بالمسح ببقية
البلل سيما مع تكراره لا يقال هذه الاخبار واردة في صورة النسيان لانا نقول
لو جاز المسح بالماء الجديد في صورة العمد لجاز في غيرها بطريق اولى سيما مع ان النسيان
موضوع عن امة الرسول صم مع القطع بعدم القائل بالفصل سيما هذا الفصل
لا يقال الامر بالاعادة لعله من جهة الخلل بالموالاة لانا نقول عدم البلل الذي
يمسح به لا يستلزم الجفاف بالمرة بل هو اعم وظاهر النص والاجماع ان المخل بالموالاة
الجفاف بالمرة كما سيجيء على انه عم امر بالمسح مما بقي واكد ذلك بانه ان لم يكن
في يدك فمن لحيتك وان لم يكن فمن الحاجب وان لم يكن فيه فعليك الاعادة فما
ذكر في غاية التاكيد في عدم الرخصة في الاخذ من الخارج كما هو الظاهر نعم يفهم
من هذا الحديث من مفهوم الشرط للاخذ مراتب الاولى ما بقي في اليدين
من ماء الوضوء الثانية اللحية الثالثة الحاجبين واشفار العينين ويشهد عليه
مرسلة خلف بن حماد عن الصادق عم الرجل ينسى مسح راسه وهو في الصلوة قال
ان كان في لحيته بلل فليمسح به قلت فان لم يكن له لحية قال يمسح من حاجبيه واشفار
عينيه اذا القطع حاصل بان المراد من قوله وهو في الصلوة ليس ولجيات الصلوة

لبطلان الصلوة قطعا بنسيان المسح فلا يكون داخلا فيها قطعا فما في الذخيرة من
احتمال الحمل على الغالب من عدم التمكن من الماء حال الصلوة فاسد وايجاب
كون المسح بما بقي على الخارج من الصلوة دليل على وجوبه ثم اعلم ان المستفاد مما
دل على كون المسح ببقية ماء الوضوء المتبادر منه تاتي المسح في المحل وهو صريح
العلامة في النهاية بل ظاهر الاصحاب ذلك وايضا ظاهره الكون بباطن الكف لكن
عند التعذر يمسح بالظاهر لان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك
كله وللاستصحاب قوله ان لم سواه ظاهره اشتراط الجفاف في اليد كما هو ظاهر
غير واحد من عبارة الاصحاب وظاهر كثير من الاخبار التي وردنا لكون المسح
ببقية البلل منها ما امر فيه بكون المسح ببقية ما بقي في اليد ومنها مقتضى الوضوءات
البيانية لكن في بعض الاخبار الامر بالمسح بنداوة الوضوء ويلزمه حمل المطلق على
المقيد وفي المدارك ان التعليق في عبارات الاصحاب يخرج مخرج الغالب ولا يخفى
الاخذ بهذه المواضع بل يجوز من جميع محال الوضوء انتهى اقول لا معنى للخروج مخرج
الغالب اذا كان الاخذ مطلقا جائزا والرخصة من الشرع حاصلة فاما الصادر وكيف
كان لا شك في ان الاحوط ذلك وفي مقام العمل لا يختار الا ذلك ثم لا يخفى ان ظاهر
الاخبار الاخذ عن اللحية من غير تقييد بعدم الاسترسال والخروج عن محاذات
الذقن ولعله لكونه ماء الوضوء وان كان في الخارج ومن هذا لم يرد الامر بتجفيف
موضع الراس المسح في الراس اصلا مع كونه الغالب تبلله بماء غسل الوجه بل نثر
كثيرة ولعل الاحوط عدم الاخذ من الخارج والتجفيف في موضع المسح لكن يبلله منها
مهما قوله وان خالف الاسكافي آه فانه جوز المسح بماء الجديد لصحيحة معمر بن
خلاد قال سالت ابا الحسن عم ايجزئ الرجل يمسح قدميه بفضل راسه فقال براسه
لا فقلت بماء جديد فقال براسه نعم وموثقة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عم

في مسح

عن مسح الراس قلت امسح بما في يدي من الندا راسي قال لا بل تضع يدك في الماء
ثم تمسح والجواب عن الخبرين ان مضمونهما النهي عن المسح بما هي وابن الجنيد منها
عنه فلا بد من الحمل على التقية وان قيل لا يصلح خبر الاول لتقرب المسح المخالف
لمذهبهم قلنا يصح باعترافهم بالاطلاق على الغسل ولان كثيرا منهم انهم كانوا
يقولون بالمسح كما مر ويحتمل ان يكون مراد المعصوم من اسائل ان لا يسئل الراوي
امثال هذه السؤالات لحضور من لا يناسب مع حضوره ذلك فتوهم ان
المعصوم نهاه فسئل ثانيا فاجابه بنعم لكنه مناسبا لمذهبهم ولانه منقطع سواله
واما سائر المشهور وان كان بعضها حسنا لكنها معتضدة بالاجماع مع ان
حسنها بابراهيم بن هاشم على ان بعضها صحاح وبالجملة لا سبيل الى العمل
بمضمون هذين الخبرين لمخالفتهما الاجماع والصحاح وبراءة اليقينية وموافقة
العامة الذي امرنا بتركها فيجب التاويل كما اول او الطرح ان لم يكن قابلا للتاويل
قوله وليس في النصوص فقد عرفت ما في كلامه هذا قوله والظاهر عدم اشتراط
جفاف المحل آه اقول هذا لا يخلو عن تامل لان الامر بالمسح مطلق والمطلق ينصرف
الى الافراد الغالبة فيشمل لصورة الرطوبة بعد اشتراط كونه ببقية بلل الوضوء
خاصة كما هو الظاهر محل تامل البتة لو لم نقل بظهور عدم الشمول نعم لو كان المحل
نديا بحيث لا يمتزج ماء الوضوء بشيء من مائه وتراه صلا من جهة كونها في غاية
القلة لا يضر لصدق كون المسح ببقية بلل الوضوء خاصة بل لو وقع المزج بما لا
يمنع صدق كون المسح مخصوصا ببقية البلل عرفا بعنوان الحقيقة لا يضر واما العرق
في موضع المسح فالظاهر عدم ضرره وبالجملة البراءة اليقينية لا يحصل الا بتجفيف
المحل عن الرطوبة المسرية ثم اعلم ان عدم اشتراط الجفاف مذهب المحقق والعلامة

وابن ادريس بل عن المحقق انه لو كان في ماء جاز لان يديه لم ينفك عن ماء الوضوء
فيه ما فيه لانه لو صب على اليدين ماء جديدا كما يفعله العامة لا ينفك اليد عن ماء
الوضوء بل عدم انفكاكهما عنه اولى مما ذكره مع ان اخبارنا واجماعنا رد على العامة
مع ان بقية البلل على الماء الجديد يقطع المسح يجب ان يكون بالبقية لا بالماء الجديد
بمقتضى الوضوء البياني وغيره كما ذكرنا فلو كان ما مر وجهين لم يصدق كون المسح
بالبقية فان المسح بالكفين عين المسح بالغسل على انه كما يصدق المسح بالبقية
كذا يصدق المسح بالجديد والفرق تحكم بل علم ان المركب من الداخل والخارج خارج
ولا فرق في المزج بين ان يصب الجديد عليهما وان يضعهما على الرطوبة بحيث يحصل
المزج بمجرد الوضع او مع الامرار ايضا والغلبة وان اوجب صدق المسح في البقية
الا انه مجاز تنزيلا للقليل منزلة المعدوم نعم باستهلاك الجديد يتحقق الصدق
الحقيقي العرفي والظاهر ان هذا مراد العلامة وو الده حيث اشترط جفاف المحل وفي الذكرى
لو غلب ماء الوضوء رطوبة الرجلين ارتفع الاشكال وفيه انه مجاز والحقيقة والظاهر
وجوب كونه بماء الوضوء خاصة حتى يتحقق امتثال ما ورد في الاخبار من الامر بمسح
ما بقي في يديه من ماء الوضوء وامثال هذه العبارة قوله واما عدم الحائل الخ
لا خلاف بين الاصحاب في هذا الحكم ويدل عليه رواية محمد بن يحيى عن ابي عبد الله ع
في الذي يخضب راسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال لا يجوز حتى يصيب بشرة راسه
بالماء والاخبار الواردة ان المسح على مقدم الراس وظهر القدمين ولا شبهة ان
المسح على الحائل ليس المسح على الراس والقدمين لتبادر كونه على البشرة ومثلها من
الشعر ولان الاوامر الواردة في الاخبار مطلقة تنصرف الى الفرد الغالب وهو كونه لا
على حائل قوله للصحاح المستفيضة والظاهر ان مراده الاخبار الواردة في تكيف المسح وتلك

الاخبار

الاخبار وردت بان المسح على مقدم الراس وظهر القدمين والاخبار التي وردت في
مسئلة الجبيرة لان في تلك الاخبار وردت الامر بالغسل والمسح على البشرة مهما امكن والا
على الجبائر والا التيمم قوله بل المستفاد من الصحيح الخ هو صحيحة زرارة قال قلت له هل
في مسح الخفين تقية فقال ثلثة لا اتقي فيهن احدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة
الحج هذا الخبر لا يقتضي حصر التقية كما ذكره المصنف لانه ع قال انا لا اتقي ومع ذلك لم
نقل لا تتقوا ابدا ربما كان فيه اشعار بان غيره ع متقي كما فهمه زرارة الراوي الغير
الشاهد يرى ما لا يراه الغائب بعد توجيه الخطاب ربما لا نفهم ما لا فهم غيره و
مع ذلك هو الموافق للعقل والكتاب والاخبار المتواترة واجماع الشيعة كل هذا اذا صار
المقام مقام تقية والا ففي الغالب يتحقق المندوحة اما في التمتع فلان المخالف لا يطلع
عليه وفي الظاهر يمكن اخفاؤه ويجب ان لا يطلع المخالف كما كان هو الحال في الاعصار
السابقة الى الان واما شرب المسكر فهم لا يلزمون وكثير منهم يحرمون بل كلهم الا القليل
الذي لا اسكار وبالنحو الذي لا يسكر على ما الظن واما المسح على الخفين فغسل الرجل
اولى كما يظهر من الاخبار وهم يكتفون ولذا قال المعصوم ع ذلك في جواب سؤال الراوي
الظاهر في كون السؤال لاستعلام الا المعصوم ع لكن ما ذكرنا انما هو بحسب الغالب والا
يحصل التقية نادرا فيجب التقية للاخبار المتواترة بعد الايات والاجماع والقرينة
مضافا الى الحكم العقلي ولو لم يفعل لم يكن ممتثلا فيكون الوضوء باطلا ولذا توضأ بعنوان
التقية ثم زال الخوف لم يصح لغير صورة الخوف ويجب الاعادة لان الفرض تقيد
بعد بهما والبناء طلا يصح مطلقا خرج صورة الخوف بالاجماع وغيره وقيد بالصحة
استصحابا بالحالة السابقة وغيرها عرفت الا ترى ان اكل الميتة حرام الا في الاضطرار و
هكذا الحال في نظائره مما هو حرام وممنوع مطلقا الا في صورة خاصة والاستصحاب
لا يصح عنده ثم اعلم انه كما يجوز المسح على الخف بل يجب للتقية كذا للاضطرار بعوز الرجل

البرد يدل عليه رواية ابي الورد عن الباقر ع انه سئله هل في المسح على الخف رخصة قال لا
الا من عدو تتقيه او ثلج تخاف على رجليك والرواية منجبرة بعمل الاصحاب مع ان
ابا الورد ممدوح مع انه ليس فيها من يتوقف فيه سوى ابي الورد وفيها من اجمعت العصابة
وهو حماد وفضالة فلا يضر من طرف ابي الورد وفي الفقه الرضوي ايضا ما يوافق
رواية ابي الورد واذا كان العذر غير البرد الشديد فالاحوط الجمع بين المسح على الخف
والتيمم قوله يجب الترتيب الخ وهو ركن في الوضوء يبطل بتركه ولو كان نسيانا لعدم
الاتيان بالجزء الصوري ولعدم تحقق الماهية الا به لان العبادة توقيفية موقوفة على
نص الشارع ومن تخلف عنه لا يكون ممتثلا فاغائه واجبة ولقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم لاعتبار تقديم الذكري على القول بان الواو يفيد الترتيب وبالجملة
الترتيب الذكري سيما مع ما عرفت من ان العبادة توقيفية فالاحتمال يضر لان
البراءة الاحتمالية غير كافية اجماعا وعرفا واستصحابا ولقولهم ع لا تنقض اليقين الا
باليقين واما على المشهور فلما ورد في الاخبار من اعتبار التقديم الذكري في القرآن
لكن الثابت على التقادير تقديم الوجه على اليدين والراس على الرجلين كما هو مذهب
بعض العامة لكن عندنا لم يقل احد بالفصل ولصحيحة زرارة عن الباقر ع قال تابع
بين الوضوء كما قال الله عز وجل ابدأ بالوجه ثم باليدين ثم امسح الراس والرجلين ولا تقدمن
شيئا بين يدي شيء تخالف ما امرت به فان غسلت الذراع قبل الوجه فاغسل الوجه
واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل الرجل ثم اعد
على الرجل ابدأ بما بدأ الله عز وجل به وهذه ايضا مثل الاية يحتاج الى عدم القول بالفصل
او ضم الاخبار والاية فان الامر حقيقة في الوجوب والنهي عن الحرمة سيما مع تاكيده ع
وعدم مخالفة الصورة والترتيب مخالفة امر الله تعالى وامره ع بوجوب الاعادة مطلقا
شامل للناسي والجاهل الا ان يكون ع ايضا دالا على وجوب اعادة ما هو مقدم في الاية

لها

كما يدل عليهما ما روي عن النبي ص انه طاف وخرج من المسجد فبدأ بالصفا وقال ابدأ
بما بدأ الله تعالى به وغيرها من الاخبار والروايات المتفقة كصحيحة زرارة عن
الباقر ع حكاية عن وضوء رسول الله ص وغيرها والروايات في هذا الباب اكثر
من ان يحصى وكفى هذا الصحيح شاهدا ودليلا والتقريب كما تقدم وصحيحة زرارة
عن احدهما ع عن رجل بدأ بيده قبل وجهه ورجليه قبل يديه قال يبدأ بما بدأ الله
وليعد ما كان كما هو وفي رواية ابي بصير عن الصادق ع قال ان نسيت فغسلت ذراعك
قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك ووجوب الاعادة ظاهر في
البطلان وصحيحة منصور بن حازم عن الصادق ع في الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل
اليمين قال يغسل اليمين ويعيد اليسار وهذه الجملة الخبرية بمعنى الامر هنا وهو حقيقة في
الوجوب كما يدل عليه صريحا ما رواه الحلبي في الحسن كالصحيح عن ابي عبد الله ع قال
اذا نسي الرجل ان يغسل يمينه فغسل شماله ومسح راسه ورجليه فذكر بعد ذلك
غسل يمينه وشماله ومسح راسه ورجليه واما تقديم الرجل اليمنى على اليسرى ففيه
خلاف بين الفقهاء والمشهور سقوط الترتيب حتى قال ابن ادريس لا اظن مخالفا
لاطلاق الاية الشريفة والاخبار الكثيرة وقال جماعة بجواز المعية خاصة لما في احتجاج
ومكاتبة الحميري انه كتب الى الناحية المقدسة وسأل عن المسح على الرجلين يبدأ باليمين
او يمسح عليهما جميعا فخرج التوقيع يمسح عليهما جميعا معا فان بدأ باحدهما قبل
الاخرى فلا يبدأ الا باليمين وذهب ابنا بابويه وابن الجنيد وابن ابي عقيل على
وجوب تقديم اليمنى على اليسرى مطلقا لما روي عنهم ع انه كان اذا توضأ بدأ بميامنه
ولخصوص صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع وامسح على مقدم راسك وامسح على
القدمين وابدأ بالشق الايمن لكن يعارضهما رواية الاحتجاج التي هي صحيحة على
الظاهر واعلى سندا وكذا يعارضهما ظواهر الاخبار التي استدل بها على نفي الوجوب

كون المسح ببقية البلل وبما يكون صحيحة الزنطي التي مرت في غسل ومسح الرجل ظاهرة
في خلاف هذه الصحيحة ومع ذلك في جميع مقاماتها ظاهرها ومسح الرجل فالو امسح القدمين
ومسح الرجلين من دون اظهار ترتيب في موضع من المواضع سيما مع التصريح بالترتيب
بين اليدين بل الوضوءات البيانية مع غاية كثرتها كلها بتفصيل تمام في الترتيب
بين اليدين وعدم اشارة اصلا في واحدة منها بترتيب اصلا بين الرجلين وكذا
الحال في نقل وضوء الباقر عم وغيره من الائمة مع الشهرة العظيمة وعموم البلوى
ونهاية شدة الحاجة فلو كانت الترتيب واجبا لاشتهر مثل اليدين من دون تفاوت
اصلا ويعضد جميع ما ذكر اطلاقات الاخبار المتواترة فالاحوط مع ذلك الاخر لها
مع ان هذه الصحيحة عدها في المدارك حسنة في موضع اخر قوله ويجب الموالاة
اجمع علماؤنا على وجوبها واختلفوا في تفسيرها على معنيين احدهما المتابعة العرفية و
هي ان يشتغل بعضو بعد الفراغ من الاخر عرفا وقال في الذكرى القول بالمتابعة منحصر
في المفيد واحتمل كون المفيد ايضا موافقا للاصحاب ويكون القول بالجفاف متفقا
عليه بين جميع علمائنا لكن العلامة اختار وجوب المتابعة لا كونها شرطا في صحة
الوضوء بل يشترط عدم الجفاف وربما كان ذلك ظاهر الشيخ في الخلاف وابن زهرة
الشيعة ونسبه في العزية الى المرتضى ونسب في المدارك والذخيرة الى المبسوط القول
بالمتابعة اختيارا او الجفاف اضطرارا وبطلان الوضوء بترك المتابعة اختيارا الا مع
من الملاحظة ولعل مراد الذكرى ان القول بالجفاف في الجملة ونافق هنا مع التباس
اعتبار الجفاف وهو قول الصدوق وبين ابن الجنيد وابن الجنيد ايضا وقول الشيخ في الجمل
والمرتضى في شرح الرسالة وابي الصلاح وابن البراج وابن زهرة وابن حمزة والكيدري
وابن ادريس والمحقق والشهيدين بل قال في الذكرى ما عرفت مخالفا من احد
من محققي المتاخرين واختلف في تفسير الجفاف ايضا ونقل عن ابن الجنيد اشتراط بقاء البلل

على جميع الاعضاء الى مسح الرجلين وعن ابن ادريس اعتبار العضو السابق وظاهر
الباقين كما هو المشهور ان المبطل جفاف الجميع لا جفاف البعض وهو ما اختاره صاحب
العزية احتج العلامة على وجوب المتابعة بالامر في قوله تعالى فاغسلوا الاية لان الامر
للفور وبالفاء في قوله تعالى فاغسلوا الاية لانها تفيد التعقيب بلا مهلة وفعل الجميع
دفعة غير ممكن فيحمل على الممكن وبقوله عم الوضوء لا يبعض في موثقة ابي بصير
عن الصادق عم وبقوله عم اتبع وضوءك بعضه بعضا في حسنة الحلبي وبتوقف حصول البراءة
اليقينية عليها وبالوضوء البياني وبما ورد في بعض الاخبار مثل صحيحة زرارة و
موثقة ابي بصير المتقدمتين من الامر باعادة الجميع اذا نسي فقدم ما يجب تاخيره اذ لولا
وجوب المتابعة لكفى فعل ما قدم ولا يجب اعادة ما اخر ولا يخفى ما في الكل سوى
ما ذكر من ان البراءة اليقينية يحصل به وفيه ان ما دل على اعتبار الجفاف يقتضي
حصول اليقين بالبراءة للمجتهد واما الامر فليس للفور كما حقق وكذا هذه الفاء منا
لكن لا اثم في المقام لا يقتضيا بها وجوب الفورية بمجرد الارادة للقيام والتهيؤ له ولم
يقل به احد مضافا الى ما فيه من الامتناع فظهر فساد دعوى الاجماع على كون هذا
الامر للفور كما اتفق لبعض مضافا الى ما ستعرف سلمنا الدلالة على الفور لكنها
من جهة التعليق على قوله قمتم الى الصلوة ولا شك في انه اذا قام الى فعل الصلوة وربما
في شرف التحقق حتى يصدق انه فعل الصلوة فلا بد من تحقق الوضوء بتمامه قبل الدخول
في فعلها وليس هذا الا بالفور في نفس الوضوء وجميع اجزائه فحال الاجزاء حال
نفس الدخول في المباشرة وهذا لا يقتضي الفورية مطلقا على انا نقول الفورية المجاز ... لا
ما ذكر ويستدرك ايضا ولي من الحمل على ما قاله المحققون مع ان قوله تعالى وان كنتم جنبا الاية
عطف على ما قبله ولا شك في عدم اعتبار الموالاة في الغسل مطلقا واما قوله
فان الوضوء لا يبعض فعليل للاعادة في صورة الجفاف الذي جعله عم شرطا للاعادة

حتى الجفاف اذ لو كان الاخلال بالمتابعة مضرا ومفسدا لكان يقول في الجواب ان مع
الاخلال بها مبطل وضوئك وقع الجفاف او لم يقع فلم يسئل عن الجفاف فترك المعصوم
على اعتقاده في عدم الضرر في عدم المتابعة والاخبار الدالة على عدم وجوب اعادة
المتابعة حال النسيان في غاية الكثرة وبعضها وفاق ايضا وهي نص بادلة القائل
بالمتابعة فتامل ثم اعلم ان الثابت من الاخبار الدالة على الجفاف هو المذهب المشهور كما
لا يخفى فان ابن الجنيد وابن ادريس لا دليل لهما وفي المدارك لو كان الهواء رطبا بحيث
لو اعتدل لجف البلل لم يضر لوجود البلل حسا وكذا لو اسبغ الوضوء بحيث لو كان معتدلا
يجف وفيه ان الاطلاق ينصرف الى الفرد الشايع الغالب مع احتمال ما ذكره لعدم الاستفصال
من المعصوم ولتعليقهم عم بالجفاف والاحتياط واضح والله يعلم واللازم على مختار
المدارك صحة وضوء من غسل وجهه في وقت ولم يغسل هذه مثلا مدة مديدة بل سنة
عديدة من جهة شدة الرطوبة وعدم تحقق اليبس بالمرة ولعله بعيد فتامل وقال
ايضا لو والى في وضوئه فاتفق الجفاف لم يقدح ذلك في صحة الوضوء لان
مورد الاخبار الجفاف الحاصل بالتفريق كما يدل عليه صحيحة معوية وكلام الاصحاب
لا ينافي ذلك لما ذكره في الذكرى من الاخبار الكثيرة بخلافه غير واضح انتهى
ربما يلزم ان من غسل وجهه في وقت وجففه ثم غسله يده بعد مدة وهكذا
ثانيا لا جرم يكون ذلك الوضوء صحيحا الا ان يقول بالجفاف التقديري او الشهيد
ره فهم مطلق الجفاف وما ذكره في المدارك مدلول الموثقة واما الصحيحة
فربما كان دلالتها خفية ثم قال لو تعذر بقاء البلل للمسح جاز الاستئناف للضرورة
ونفي الحرج وصدق الامتثال اختصاص وجوب المسح بالبلل بحالة الامكان و
يحتمل الانتقال الى التيمم لتعذر الوضوء البياني والامر كما قال لكن هنا يجب السعي بقدر
المقدور في تحصيل البلل بان يكثر غاية الاكثار في الماء الذي يصب على اليد وتتابع

ان المراد من التبعيض كون بعضه جافا مطلقا ويشرع في الاتمام كما عليه المعظم مع انه لو
كان كذلك لزم ان يكون في حال الاضطرار ايضا مراعى المتابعة العرفية لم يقل به احد
ولا حجة لما عرفت من ان الاجماع على انه في الاضطرار يكون المعتبر الجفاف واما قوله
عم اتبع من وضوئك بعضه بعضا فالمراد منه الترتيب كما لا يخفى على المتامل في سياق
ذلك الحديث مع ان الاجمال كاف واما الوضوء الثاني فالجواب عنه هو الجواب عن توقف
حصول يقين البراءة عليها واما الجواب عن الروايات الدالة على اعادة الجميع عند نسيان
الترتيب فبعدم الدلالة على كون الاعادة لفوت المتابعة اذ لم يفت المتابعة اصلا
على ما هو الظاهر من الخبر والمذكور منه والتقدير في الخبر بحصول الفصل المنافي للمتابعة
العرفية فيه ما فيه وتوجيه هذه الروايات على الوجه الوجيه مشترك بين الفقهاء فما
هو الجواب عن المستدل فهو الجواب عن الخصم فتامل جدا ثم اعلم ان الادلة المذكورة لو
تمت لاقتضت عدم تحقق الامتثال بالاخلال بها لانها واجبة والاخلال بها غير مفسد
للوضوء بل هو صحيح والمفسد هو الجفاف ليس كما هو دابه ونسبه الشيخ الى الشيعة كما هو ظاهر
الخلاف ان خالف هو نفسه في الجمل والمبسوط وغيرهما وهذا ايضا اعتراض اخر
على جميع ادلته ومعلوم انه ومن شاركه كره بحج ما دل على الجفاف على تلك الادلة وهذا
يصير سببا لتها بتوقع ما دل على الجفاف الذي هو مستند المعظم لولا نقل الجميع وهو
صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عم ربما توضات ونفد الماء فدعوت الجارية
فابطات علي بالماء فيجف وضوئي فقال اعد لان وجوب الاعادة ظاهر في البطلان
كما هو طريقة العرف والفقهاء في الفقه وموثقة ابي بصير عن الصادق عم قال اذا توضات
بعض وضوئك فعرضت لك الحاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا
يبعض وغيرهما من الاخبار والموثقة حجة كما حقق في محله مع الانجبار بفتاوى الاصحاب
ومفهوم الرطوبة حجة وعام كما حقق ايضا والحديث الاول ايضا ظاهر في عدم البطلان

غاية المسارعة في غسلها والفراغ منه والاشتغال بالمسح والفراغ منه وان توقف
البقاء على الغسل مرتين وجب من باب المقدمة وان توقف على الكل وجب وكذا ان
توقف على الدخول في بيت يحفظ عن الهواء والريح الشديد او في مكان كثير الرطوبة
الى غير ذلك ما له مدخلية في البقاء وقال لو نذر المتابعة في الوضوء الواجب انعقد
ان فعل انعقد نذره قطعا لما في ذلك من المسارعة الى فعل الطاعة ومتى اخل بها اثم
لزمته الكفارة والاظهر صحة الوضوء لان المنذور هنا امر خارج عن حقيقته فلا يكون
الاخلال به مؤثرا في صحته انتهى اقول اذا نوى وضوء فلا اشكال وان نوى خصوص
ذلك المنذور وفعل غيره فان بدا له ونقل عن نيته الى الغير مع عدم تعيين وقت هذا
الوضوء للمنذور ففعله ايضا كذلك الاثر لا معنى للعدول في الاثناء الا عينا وقد يعرض
بركاهو بالى اما لو نوى ذلك المنذور واى الذى نذر اداءها بالمتابعة عليه ثم تردد
الفرق بينه وبين ما سيذكر من كون المنذور والوضوء المتابع من صحة هذا وبطلان ذلك
يحتاج الى التامل قال لو كان المنذور من الوضوء المتابع اتجه البطلان مع فصل النية
لعدم المطابقة ولو نوى غيره اجزء ولكن مع تخصيص الزمان قوله يجب المباشرة اه
هنا مسائل الاولى المشهور وجوب مباشرة المكلف جميع افعال الوضوء بل صرح في المنتهى
بكون ذلك اجماعيا ويظهر من كلام المعتبر والسيد في الانتصار جعله مما ينفرد به الامامية
والدليل على ذلك بعد الاجماعات ان المتبادر من لفظ اغسلوا وامسحوا الوارد في الاية
والاخبار وما يؤدي مؤداه المباشرة بالنفس بل حقيقة في ذلك بلا شبهة واما ما ذكره
المصنف من ورود النهي عن الشرك المفسر بالمشاركة في بعض الاخبار موقوف على القائل به
على الاقرعا وعدم الاتفاق على عدم الحرمة ان صح سنده وسنده غير صحيح لضعف
وفي الراوي فحمل هذا من الاداب فعله مكروها كما هو ظاهر غيره من الفقهاء وفي الخبر الاخر
لا احب ان اشرك في صلوتي احدا وسيذكر المصنف ان ترك الاستعانة مستحب وفي الخ
وقال

وقال ابن الجنيد يستحب ان لا يشرك الانسان في وضوئه غيره بان يوضئه او يعينه
عليه انتهى لا يخفى عدم وجدان دليل على كلامه الا اصل العدم والبراءة لو قلنا بجريانها
في ماهية العبادة مع ان ما يعارضان بما هو اقوى منها مضافا الى الادلة التي ذكرت
واما صحيحة ابي عبيدة الحذاء قال وضأت ابا جعفر عليه السلام بجمع وقال ما ليرفنا وله التي ماء
فاستنجى ثم صب عليه كفا من ماء فغسل وجهه وكفا غسل به ذراعه الايمن وكفا
غسل ذراعه الايسر الحديث فصريحة في ان المعصوم عليه السلام باشر الغسل والمسح بنفسه
المقدسة نعم يظهر منه عدم كراهة الاستعانة وسيجيء الكلام فيها ولعل ابن الجنيد
جعل الوضوء من قبيل غير العبادات مثل غسل الثوب والجسد وامثال ذلك ولذا لم
يشترط له النية كما سيجيء ان شاء الله تعالى الثانية هل يحرم ذلك على الغاسل والماسح
ايضا ام لا الاظهر الاول لانه اعانة في الاثم الثالثة انه هذا التحريم والبطلان اذا
كان التولية او المشاركة في نفس الفعل على سبيل الاختيار اما الاضطرار فجوزها
الاصحاب بل اتفقوا على الجواز كما قال في المعتبر ويمكن الاستدلال بالعمومات الدالة
على وجوب الصلوة وكونها مفروضة لا تسقط في وقت ولا حال من الاحوال لحسن
الذاتي والفضايل والامور المهمة وانها ليست صحيحة لغير الوضوء ولان الميسور لا
يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
وغير ذلك كما اذا لم يكن يد يغسل ورجل يمسح او بعضها الى غير ذلك من امثال
ما ذكر ثم الواجب المباشرة وبعد العجز المشاركة وبعد العجز التولية وكذا الواجب
مباشرة الجميع وبعد العجز البعض الاقرب الى الحقيقة فالاقرب منه وفي الاولين
الاخيرين وجه ظاهر من الادلة ويستحب الاستعانة لاية وتعاونوا على البر والتقوى
وربما يتوهم بالوجوب لصيغة الامر الا ان ما اخرجه الدليل وفيه تامل ولعل الاحوط ان لو
توقف على الاجرة وجبت ولو زادت عن اجرة المثل مع القدرة الا مع الاجحاف والظ

الوجوب على العبد والامة والولد والاجير اذا امره المولى او الاب والمستاجر اذا كان
الاجارة لهذا الغسل او مطلقا او المستاجر فتامل جدا ولو امكن الغسل بنحو يتحقق
المباشرة وجب تعيين مثل غمس العضو في الماء ان تحقق مع ذلك كون للمسح بلة
الوضوء مهما امكن وان امكن التيمم مباشرة جمع بينهما لتوقف البراءة اليقينية عليهما
مع احتمال كون ذلك مثل عدم التمكن من المسح ببقية البلل وقدمه كيف كان لا يجدي
ان يتحقق النية منه لعدم عجزه عنها ولكن نية غاية الله تعالى مصليا او متوضئا والوضوء
صورة لا وضوء المباشر والعبادة والوضوء مطلوبان منه ولذا يتوجه من باب المقدمة
ويتوجه الى الامتثال وهو المتمثل لا المباشر بلا وجه لما قيل من ان النية تتعلق بالمباشر لانه
الفاعل حقيقة ولو نويا كان احوط قوله وطهارة الماء واطلاقه اه اما اشتراط
طهارة الماء فيدل عليه مضافا الى البداهة من الدين توقيفية العبادة وتوقف شغل
الذمة اليقيني وكون العبادة اسما للصحيح لا الاعم وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام
قال سألته عن الحمامة والدجاجة واشباههن يطأ العذرة ثم يدخل في الماء يتوضأ منه
للصلوة قال لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة
الكثرة مثل قولهم اذا تغير الماء فلا توضأ ولا تشرب وامثال ذلك وحيث دلالتها على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية في الوضوء واضح وعلى القول بعدم الثبوت في المقام قرينة
واضحة على عدم ارادة معنى اللغوي وهي سؤال الراوي فيها اقرب المجازات معنى
هو المعنى المستعمل في عرف المتشرعة قوله واطلاقه المعروف من الاصحاب اشتراط كون
الوضوء بالماء المطلق وهو الذي يتبادر من لفظ الماء الخالي عن القرينة ويصح اطلاق
اللفظ الخالي عنها عليه ويقابله المضاف والمراد المطلق العرفي فلو كان ممزوجا بما
لا يسلبه الاطلاق ويصح اطلاق اللفظ الخالي عنها عليه ولا يصح سلب اللفظ عنه عرفا
يصح الوضوء منه من غير توقف على عدم وجدان المطلق الحقيقي فلو لم يوجد الا ما يكفي للطهارة
وامكن

وامكن المزج بما لا يسلبه الاطلاق وجب من باب المقدمة ونقل عن الشيخ عدم الوجوب
وان ان فعل وجب الوضوء والا فلا متمسكا بقوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا الاية
وغير انه واجد يقينا غاية الامر انه في الباب غير متمكن من استعماله قبل المزج ويمكن
بعده وهو متمكن من المزج فهو متمكن من الطهارة مع انهم فسروها بلم تتمكنوا كما سيجيء
مع انه مع قطع النظر عنه ايضا لا يتوجه ما ذكره فتامل وكذا في تحصيل الماء للغسل
والطهارة من الخبث والدليل على اشتراط المطلق مضافا الى الاجماع الذي ادعاه
المحقق في الشرائع والعلامة في النهاية وابن زهرة والشهيدان في الذكرى والروضة
وربما يظهر من الشيخ في التهذيب ايضا كما ستعرف القاعدة الشرعية في العبادات
التوقيفية وايضا يدل قوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا حيث علق وجوب
التيمم على فقد الماء وهو حقيقة في المطلق لانه المتبادر ولعدم صحة السلب بخلاف
المضاف ومفهوم الحصر في مضمرة ابي بصير لما سئل عن الوضوء باللبن قال لا انما
هو الماء والصعيد وهو من اقوى المفاهيم بل ربما كان اقوى من كثير من المنطوقات
والرواية وان كانت مضمرة الا انها منجبرة بعمل الاصحاب وظاهر القرآن وغيره
مع ان اضمار مثل ابي بصير لا يضر لاشتراكه بين ثقات اجلة والقول بانه يحيى
بن القاسم موثق توهم سد دمن بعض كما حققنا في الرجال واجماع المسلمين في الاعصار
والامصار وامتناعهم عن الوضوء بغير ماء المطلق وان بعد انعدامه يتيممون فيصح
صحة الاجماعات التي ادعوها وكذا للك الحالف في الاخبار الدالة على ان بعد انعدام الماء
يتيممون وصرح بصحة مذهب الاصحاب قوله وكذا خلاف الصدوق اه اشارة الى ما
قاله في الفقيه لا باس بالوضوء والغسل والاستنجاء بماء الورد مستندا الى رواية يونس
بن عبد الرحمن عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال
لا باس بذلك وهي شاذة شديدة الشذوذ كما صرح به الشيخ في التهذيب قال اجمعت

العضابة على ترك العمل بظاهرها وبما يكون هذا حكم لا يعمل به انتهى فاذا لم يكن حجة فكيف
تعارض الحجج الكثيرة الواضحة مع انه ره وشيخه قالا رعايات يونس الحق برواها محمد بن
عيسى عنه لا يجوز العمل به وان احتمل ان يكون المراد بالوضوء التحسين والتنظيف او
يكون المراد بماء الورد الماء الذي وقع فيه الورد لان يكون معتصرا منه او يكون
المراد بماء الوردة وبكون الورد بكسر الواو وهو الماء المشاب الذي ورد النهر فتحه
ويمكن ان يق لعله ظهر على الشيخ ان الصدوق ايضا لا يقول بها بسبب القرائن
لقرب عهده بزمانه كما يشهد به حكمه بالشذوذ وشذ الشذوذ واجماع العصابة على
ترك العمل بظاهره لانه ره في غاية الاطلاع عن من لا يحضره الفقيه كما لا يخفى وقول العلامة
وضعيف قويا لا يخفى ما فيه من التدافع لانه ره ادعى ان الماء حقيقة في المطلق بعينه
في انحصاره في المطلق وانه لا فائدة في الاسناد لا سيما ان قوله صدق الماء عليه ان اراد
صدقه ان الحقيقة فلا شك في فساده لما عرفت مع ان سيره على خصوص ماء الورد دون سائر
المياه المضافة المصعدة فيه ما فيه لان ما ذكره العلامة جار في المصعدات الاخر والمعتصرات
فلزم تجويز الطهارة عن الحدث والخبث بالكل لا خصوص طهارة الحدث بخصوص
ماء الورد مع انه ان اراد الصدق مجازا فصحيح لا امارات المجاز فيه دون الحقيقة الا انه
لا ينفعه بل يضره لاتفاقه مع الكل على عدم جواز الحمل على المجاز ما لم يكن قرينة صارفة
عن المعنى الحقيقي ومعينة للمجازي ومع عدم تلك يجب الحمل على الحقيقة خاصة وان اراد
الحقيقة دون المجازي فان اراد الاشتراك اللفظي لزم الاجمال في لفظ الماء وعدم جواز حمله
على معنى ما لم يكن قرينة معينة ولا يخفى فساده وان اراد المعنوي وكون ماء الورد مثل ماء
المطر كما هو ظاهر عبارته فلازم عدم التفاوت اصلا بينه وبين ماء المطر وماء البئر والنهر
مع انه مخالف للبديهة فقوله العلة الاشتراك بين ماء المطلق وخصوص ماء الورد دون
غيره مما ذا اذ لا يستوي ذلك الا بما ذكره من قوله بما يختلط بغيره ان الفارق هو الخلط

بالغير

بالغير حيث جعل ماء الزعفران اضافة معنوية لانه خلط بغيره بخلاف ماء الورد ففيه
انه يلزمه ان كل مصعد يكون حكمه حكم ماء الورد والماء الحقيقي ولم يقل به احد مع ان
جعل الفرق بالخلط والتصعيد خلطا حرّ لاحقه فيه بالنسبة الى القواعد قوله مع
تأيد الخبر بعمل الصدوق فيه ما عرفت من كلام الشيخ والمفهوم ان الصدوق ايضا لم يعمل
به مع ان هذا القدر كيف يكفي للتقاوم كيف وهو كثيرا ما يطرح ما عمل به الصدوق
بادنى مرجح له للتقاوم ثم ان الظاهر من كلامه ان المخالف في اشتراط الاطلاق هو
الصدوق خاصة لكن الشهيد في الذكرى نسب الى ابن ابي عقيل جواز الطهارة من الحدث
والخبث بغير الماء بالمايعات عند الضرورة والمحقق في المعتبر ادعى اتفاق الناس جميعا
على انه لا يجوز الوضوء بغير ماء الورد من المايعات فيظهر المخالفة بين الكلامين
ولا ضير في ذلك اذ قد عرفت الحال بالنظر الى الادلة وان المعين شرعا ما عليه
المعظم ولا اشكال في ذلك اصلا ولا محيص عنه مطلقا قوله ويشترط فيه النية
الفعل الاختياري لا يمكن صدوره بغير قصد ذلك الفعل والغاية منه فلو كلفنا
الله بفعله من دون القصد لكان تكليفا بالمحال والعبادات وغيرها في هذا الحكم
على السواء والمراد من النية المذكورة في عبارات الاصحاب غير هذا المعنى لما عرفت
من انه محال الانفكاك فلا معنى للاشتراط والقول بانها شرط في العبادات دون غيرها
ويعبرون عن الغير بالمعاملات وان كانت شرائط العبادات مثل الطهارة عن
الخبث وستر العورة للصلوة وامثال ذلك مما هو صحيح من غير اشتراط النية بل صحيح ان
وقع بقصد غير المشروع وهذه النية من المعاني المنقولة وهو قصد الفعل طاعة لله تعا
واخلاصا او هذا مع قصد الوجه ايضا او غير ذلك على التفصيل الاتي والنية بهذا
المعنى يجوز انفكاكها فيصح اشتراطها بل يصعب حصولها ولا سيما في غير النفوس الامارة
بالسوء الا بالمجاهدات ولذا ورد عن امير المؤمنين تخليص العمل من الفساد اشد من طول

الجهاد وورد عنهم ع الرياء شرك خفي واخفى من دبيب النملة في الليلة السوداء على الصخرة
الصماء الى غير ذلك من الاخبار والاثار الواردة في ذلك وانها لا تتاتى الا من الخواص
لا من جميع افراد الناس ومما ذكر ظهر فساد ما في المدارك من سهولة الخطب في النية
وان المعتبر فيها تخيل المنوي بادنى توجه وهذا القدر لا ينفك عنه احد من العقلاء كما
يشهد به الوجدان ومن هنا قال بعض الفضلاء لو كلف الله الصلوة او غيرها من العبادات
بغير نية كان تكليفا بما لا يطاق وهو كلام متين لمن تدبر انتهى ولظهر ايضا فساد ما
قيل من ان اشتراط النية بالمعنى المعروف بين الفقهاء من بدع فقهائنا المتاخرين تبعا
للعامة لان الرواة والقدماء ما كانوا يتعرضون للنية اصلا وراسا ووجه الفساد
ما عرفت من ان الاخلاص في العبادة شرط وان الرياء شرك وهو بالبديهة من الدين و
ستعرف ايضا ان القدماء من الرواة والفقهاء صرحوا بوجوب النية المذكورة وذكروا
اخبارا كثيرة بل متواترة فان قول النبي ص انما الاعمال بالنيات من المتواترات مضافا
الى اخبار اخر كثيرة عنه ص وعن الائمة ع مثل لا عمل الا بنية وغير ذلك ومنها حرمة الرياء
وقصد غير الله ولو بالشرك فيها وكونه خالصا لله هذا كله بعد الاية الشريفة ثم انما كانوا
يذكرون ذلك في كل عمل عمل وعبادة عبادة كالمتاخرين بل يذكرون ذلك بعنوان
الكلية والقاعدة لكل عمل وعبادة والمتاخرون لما كان غرضهم الشرح التام وكشف المرام
بالايام كما فعلوا بالنسبة الى سائر الاحكام ذكروا ذلك كل واحد واحد ويتواصون
عن الجهل والغفلة شكر الله مساعيهم الجميلة وافعالهم الحسنة المستمرة مع انه من
بديهيات الدين والوارد في القرآن والاخبار المتواترة وجوب اطاعة الله واطاعة الحجج ع
لقوله تع اطيعوا الله الاية والاخبار في ذلك زادت عن التواتر مع انه تعالى امرنا و
نهانا باحكام كثيرة وكل ذلك يقتضي وجوب الاطاعة والاطاعة في اللغة
والعرف امتثال الامر مثلا والامتثال العرفي واللغوي لا يتحقق الا بان يكون ذلك الفعل

الذي

الذي يفعله بقصد انه تعالى اراد منه ولذا فعله فلا يتحقق الا بقصد ذلك الفعل
الذي امر تعالى به وقصد ان فعله ليس الا من جهة امره وامره في هذا الفعل بمثل
امره اذ لو فعل الفعل لا بهذا القصد لاجل ان يكون فعله بقصد امر اخر لما عرفت
من استحالة تحقق الاختيار بلا قصد غاية فاذا كان فعله لقصد اخر وغرض
غير اطاعة الله تعالى لا يعد في العرف واللغة فعله ذلك امتثالا واطاعة له ولا
يعد فيهما مطيعا قطعا بل ربما يعد عاصيا في اتيانه ذلك بقصد عصيانه تعا
بل لا شبهة في ذلك فلو لم يتحقق الاطاعة لم يتحقق الخروج عن عهدة التكليف
لان المخرج عنها منحصر في الامتثال العرفي على ما هو محقق مسلم عند الفقهاء
في غير هذا الموضع من العبادات مثلا اذا طلب المولى من عبده مطلوبا معينا
وطلب عينيا بل وعد والمولى من ذلك العبد ذلك المطلوب فاتى العبد بذلك
المعين لا من جهة انه لمولاه بل من جهة انه لعدو مولاه ويريد بذلك قتل
مولاه فاتى به لاجل تحقق قتل مولاه فكيف يعد في العرف ممتثلا ولا يعد عاصيا
سواء علم ان مولاه ايضا طلبه او لم يعلم اما عدم الاطاعة فظاهر لان مطلوب
مولاه مغاير لمطلوب عدوه وان كان مثله من دون تفاوت والتعيين
انما يكون بنية العبد وبها يمتاز كل منهما عن الاخر فلو نوى العبد عند نفسه
ان الذي ياتي به هو مطلوب عدو مولاه وانه يفعله من حيث انه مطلوب عدو
المولى فلم يكن اتيا بمطلوب المولى عرفا فيكون تحت عهدة تكليف المولى حتى
ياتي بمطلوبه واما عصيانه فلاتيانه للعدو والعمل بغرضه والمولى سيما اذا
علم ان المولى امره او نهى يكون مخالفة ونهى عن المتابعة مثلا ورد منهم
اعدوا اعداءكم لا تتخذون اعداكم وجاهدوا انفسكم وغير ذلك لكن
هذا في العبادات التوقيفية لا بمحضا والخروج عن العهدة بها باتيان ما امر به

والامتثال في ذلك اذ لو لم يمتثل ولم يطلع فيها لم يتحقق به مخرج عن العهدة سوى
الامتثال والاطاعة بالوجدان والبداهة واما المعاملات فمن جهة عدم كونها
توقيفية وكون معظمها بل جلها مما يعلم صحتها مع
العصيان فيها كتطهير الثوب بالماء المغصوب في الموضع المنهي عنه بل بما لم يكن فيه امر
ولا نهي والموضع الذي يكون فيه امر ونهي يكون الامر والنهي امرا على حدة مترتب
ثمرة امر عليه وحده ولذا لم يكن النهي فيها مقتضيا للفساد فالاطاعة لا يكون شرطا
لصحتها بل واجبة عليه وحده لامتثال الامر لتحقق الاطاعة لا للثمرة العاملة والاثرة
ايضا في موضع علم الوجوب بالجهة ولم يتحقق غفلة واذا تحقق العصيان فيتدارك
بالتوبة لا بالاعادة الفاعلة كما عرفت وكالطفاء الحريق الواجب بماء مغصوب او
غير ذلك عن الوجوه المحرمة وكفك لانقاذ الغريق وامثال ذلك ومما ذكر ظهر
وجوب قصد الامتثال او ما يؤدي مؤداه مثل قصد القربة او النجاة عن مؤاخذته
تعالى في ترك العمل او غير ذلك فظهر ايضا ان ذلك شرط للصحة في العبادات دون
المعاملات بل شرط الكمال فيها كما عليه فقهائنا وايضا الصحة في العبادات عبارة
عن موافقة الامر والمطلوب او ما يؤدي مؤداه وفي المعاملات عبارة عن ترتب
الاثر وعرفت ان الاطاعة في العبادات مطلوبة قطعا وكونها موجبة الامتثال
معروفة من مانع عدم ذلك لا يعرف فيها شيء من الصحة فشايبة منها لكونها
غير معروف المهية اصلا على القول بان اسامي العبادات اسامي بخصوص الصحيحة
منها واما على القول الاخر فيثبت شرط النية من قوله تعالى وما امروا الاية فان المراد
من الدين هو العبادة والاخلاص واضح معناه وانه لا يتحقق بغير قصد كونه له
تعالى من دون شايبة غيره تعالى وقوله ذلك دين القيمة يدل على استمرار الحكم
القيمة ومثلها قوله تعالى فادعوا الله مخلصين له الدين وقوله قل الله اعبد مخلصا

لدين

له ديني وقوله عم انما الاعمال بالنيات وقوله عم لا عمل الا بنية وانما لكل امرئ ما نوى
اذا قربت المجازات متعين عند تعذر الحمل على الحقيقة واقرب المجازات نفي الصحة
بالبديهة واتفق الفقهاء على وجوب النية سوى ما نقل عن ابن الجنيد من القول بالاستحباب
في الطهارات الثلث مع ان في المعتبر قال الوجوب مذهب الثلثة واتباعهم وابن الجنيد
وادعى جماعة من الاصحاب الاجماع على الوجوب مثل الشيخ في الخلاف والعلامة في التذكرة
وابن زهرة في الغنية واورد على الايات الثلث باحتمال كون المراد من الاخلاص تخصيص
العبادة بالله تعالى دون غيره من الالهة وفيه ان هذا ايضا نفيا للمط فان تخصيص
العبادة بالله تعالى لا يتحقق الا بنية ذلك ومع عدم قصد اصلا كيف يتحقق ذلك
واورد ايضا باحتمال كون المراد من الدين الملة او الاطاعة وفيه ايضا ان الاحتمالين
غريبان عن الفهم غير متبادرين بلا شبهة ولذا فهم الفحول لما ذكرنا وربما يظهر ذلك
من الاخبار ايضا وبعض الاجماعات والفتاوى والاخبار المتواترة في حرمة الرياء
ووجوب الخلوص لله تعالى بل هي صريحة في كون المراد ذلك ومع ذلك نقول انه للط
بعدم القول بالفصل واورد على الاستدلال بالاخبار بانها تقتضي اشتراط النية في
المعاملات ايضا وهو خلاف الاجماع والبداهة وتخصيصها بالعبادات ليس اولى من تخصيصها
وجعل المراد نفي الكمال وفيه انه يترجح الاول من غلبة شيوع التخصيص الى ان قال ما
من عام الا وقد خص وتلقي بالقبول من الكل مضافا الى غلبة استعمال النفي في نفي
الصحة عند تعذر الحقيقة وندرة استعماله في نفي الكمال بل يتبادر نفي الصحة الا اتفاقا
بعد وضوح خروج غير العبادات بالبداهة من الدين وحضور الخروج في الاذهان
ويترجح ايضا من ملاحظة اتفاق الافهام السليمة المستقيمة من القدماء والمتاخرين
من الفقهاء بل الخاصة والعامة اتفقوا في الرواية وفهمها ولم يوجد من معترض امثال
ما ذكر الا في امثال هذه الازمان من نادر منا ويترجح ايضا مضافا الى ما ذكرنا من

ملاحظة الايات والاجماعات والاخبار المتواترة في حرمة الرياء وغيرها بل الاخبار
الواردة في اخلاص العمل صريحة في اللزوم ومما يدل على ذلك ولا عمل الا بالنية والسنة
ومعلوم ان الاصابة شرط اذا عرفت هذا فاعلم ان النية بالنسبة الى الصلوة وساير
العبادات ليست الا غيرها من ساير افعال المكلفين من قيامهم وقعودهم واكلهم وشربهم
ونحو ذلك ولا ريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل لا يصدر عنه فعل من هذه الافعال
الا مع قصد ونية ناشية بعد علمه بما فيه من تصور ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة
والاسباب الحاملة على ذلك الفعل بل هو امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك
عنه ومع هذا الامر المكلف في حال الارادة فعلا من هذه الافعال حصل له عزم في
النية ولا اشكال ولا وسوسة ولا فكر ولا ملاحظة مقارنة ولا غير ذلك مع ان فعله
واقع بنية وقصد مقارن النية فاذا شرع في شيء من العبادات اضطرب في امرها
وحار في فكرها وربما اعتراه في تلك الحال الجنون مع كونه في ساير افعاله على غاية
من الراية والسكون وهل فرق بين العبادة وغيرها الا بقصد القربة والاخلاص
وان اردت مزيد ايضاح لما قلناه فانظر الى نفسك اذا كنت جالسا في مجلسك ودخل
عليك رجل من حقوق للقيام له والتواضع فحين ما دخل له قمت له اجلالا ولعظما
كما هو رسم العادة فهل يجب عليك ان تتصور في بالك اقوم تواضعا له فلا
لاستحقاقه قربة الى الله والا لكان قيامك له من غير هذا التصور واقع
بنية وقصد على جهة الاجلال والاعظام الموجب للمدح والثواب ومن المقطوع به انه
لو تكلف تخييل ذلك بجنانك او ذكره بلسانك لكنت سخرية لكل سامع ومضحكة في
المجامع وهذا ايضا شان النية في العبادات فان المكلف اذا دخل عليه وقت الظهر
مثلا وهو عالم بوجوب ذلك الفرض سابقا وعالم بكيفيته وكميته وكان الغرض الحامل
له على الاتيان به الامتثال لامره تعالى ثم قام من مكانه وسارع الى الوضوء ثم توجه

الى المسجد

الى المسجد ووقف في مصلاه مستقبلا واذن واقام ثم كبر واستمر في صلوته فان
صلوته صحيحة شرعية مشتملة على النية والقربة فظهر مما ذكرنا ان النية المعتبرة مطلقا
منحصرة في صورة الخطرة بالبال بل هي عبارة عن انبعاث النفس والميل اذا لم يكن
حاصلا لها ميل ولا يمكنها اختراعه واكتسابه بمجرد النطق باللسان او تصور تلك
المعاني بالجنان مثلا اذا غلب على قلب المدرس او المصلي حب الشهوة وحسن
الصيت واستمالة القلوب اليه لكونه صاحب فضيلة او كونه ملازم العبادة
وكان ذلك هو الحامل له على تدريسه او عبادته فانه لا يمكن من التدريس او الصلوة
بنية القربة اصلا وان قاله بلسانه او تصوره بجنانه صلى او ادرس لله تعالى
وسيجيء زيادة توضيح للمقام فظهر مما ذكر استحالة وقوع جزء من اجزاء العبادة بغير
نية القربة فلا وجه لاشتراط المقارنة لاول جزء منها ثم الاكتفاء بالاستدامة
الحكمية كما اختاره اكثر المتاخرين لا يقال قلت ان المحال هو تحقق الفعل بغير قصد
الفعل وقصد غاية فيه لا النية المعتبرة عند الفقهاء اذ هي امر يجوز تخلفه بل تصعب
تحققه لانا نقول اللازم على المكلف ان يجعل قصد الغاية اللازم التحقق في
فعل الاختياري هو كونه اطاعة وامتثالا لامره تعالى وتقربا اليه لا امرا اخر لو جعله
امرا اخر يبطل عبادته ويحرم مضرورة فلا بد ان يتحقق كل جزء من الاجزاء لذلك
الغرض ويقصد تلك الغاية اي الاطاعة والقربة فبعد اختيار ذلك الغرض وانبعاث
النفس فحصل قصد الغاية اللازمة هو الاخلاص في العبادة والامتثال و
القربة يستحيل وقوع جزء من الاجزاء بلا نية فاي داع الى اشتراط المقارنة واعتبار
الاستدامة الحكمية اذ هما دون الفعلية ثم جعل النية هي الخطور بالبال خاصة كما فعله
جميع من المتاخرين يوجب اعتبار المقارنة والاستدامة الحكمية اذ ما جعل الله
لرجل من قلبين في جوفه فاما يتوجه الى اخطار الصور بالبال او يشتغل في احوال

الاجزاء من الحركات والسكنات وغيرها ولا يجتمعان معا فلا جرم اختاروا المقارنة و
الاستدامة الحكمية لان النية علة غائية ولان الباقي قولهم انما الاعمال بالنيات
وغيره التلبس كما هو ظاهر بحيث لا يجتمعان غالبا عادة ولا معنى للتأخر لكونها
علة غائية فلا بد من التقدم والاتصال باول الجزء ويسمى هذا مقارنة وظهر وجه
اشتراطهم اياها واما الاستدامة الحكمية فلما عرفت من استحالة الفعلية عادة مع
كون النية شرطا لمجموع العبادة والشرط للمجموع شرطا للاجزاء فلا جرم اكتفوا بالاستدامة
الحكمية للاجزاء ومعنى الاستدامة الحكمية ان لا يقصد خلاف ما قصد اولا ولا
يخفى ما فيها من الغائية والخروج عن مقتضى الادلة لما عرفت وستعرف فيما بعد
اعتبار المقارنة لاول الجزء وقع الخلاف بينهم في الوضوء والغسل في بيان مقام
المقارنة فالمشهور بينهم جواز تقديم النية في الوضوء والغسل عند غسل اليدين
المستحب لحكم العلامة ره في المنتهى بالاستحباب وجوز ابن ادريس في الغسل دون
الوضوء بمحض الجواز فيه بالمضمضة والاستنشاق ومنع صاحب البشرى من ذلك فقط
واوجب التأخير الى اول الافعال الواجبة نظرا الى عدم دخول ما تقدم في مسمى الوضوء
او الغسل حقيقة وابدع بعضهم بانه كيف ينوي الوجوب ويقارن به ما ليس بواجب
ويجعله داخلا فيه ولهذا لم يجوز تقديمهما ومقارنتها للنية بالمندوبات مثل
السواك والتسمية اجماعا وعرفت ان اشتراط المقارنة واعتبار الاستدامة الحكمية وما ذكر
من النزاع في تجويز التقديم وعدمه وقدر التقديم هنا كلها مبنية على جعل النية الاخطار
هي المخطر بالبال فظهر لك ان النية عند هذه الجماعة ايضا ليست الا الداعي وان هذه
الامور مبنية على كون النية هي العلة الغائية والقصد الباعث الا انهم اعتقدوا
انحصار ذلك في المخطر بالبال والداعي على جعلها المخطر بالبال علوها الى حصر
القوة المدركة البالمية المودعة في صدور الاشياء والعلة الغائية الموجودة لها في المخطر

بالبال

ما بالبال وما هو محل النظر ولو لم تكن عندهم كذلك لا يصدر منها شيء لعدم وجودها
في الذهن والمعدوم لا يؤثر قطعا وكذلك لو كانت موجودة في الذهن الا انها
في الحافظة لان الساهي والناسي لتلك الصورة والغافل عن العلة الغائية كيف
يصدر عنها معلولها المتوقف عليها اذ هذا فاسد بالبديهة فلا جرم لا بد ان يكون
موجودة ملحوظة حتى تؤثر وتحرك ويقصد ليس الامر كما ذكر اذ كثيرا ما لا يكون
العلة الغائية والداعي الى صدور شيء منا مخطرا ببالنا وما نظرنا بل يكون في
الحافظة او الخيال ومع ذلك يؤثر اثرا بينا ظاهرا اشد بل شديدا محكما مثل ما صدر عن
المخطر بالبال من دون تفاوت اصلا بل قلما يصدر بما ذكر شيء من قوله تعالى ما جعل
الله لرجل من قلبين في جوفه ولما نعرف ومن الوجدان والمشاهدة من ان الامر الذي
يكون ذا اجزاء كثيرة لا يتحقق من المخطر الا الجزء الاول وباقي الاجزاء يحدث من الجزء
في اوايل الحافظة بل كثيرا ما يقصد ذو الاجزاء باجمعه عن المخطر بل يصدر عن الداعي
الا ترى انا بعد تسليم الصلوة والخروج عنها نشتغل بالتعقيبات مثل تسبيح الزهراء
وغيرها من الادعية الطويلة والاذكار الكثيرة وقراءة الايات المقررة في التعقيب
من دون اخطار واحد مما ذكرناه بالبال مثلا نبادر بالاخذ بالسبحة والشروع في التسبيح
من دون ان يخطر ببالنا ما يخطر في اول الصلوة من صورة الصلوة واجزائها اجمالا
وكونها نفعلها امتثالا لله تعالى او قربة اليه الى غير ذلك مثل الوجوب او الاستحباب وغير
ذلك فانا نبادر في الشروع بتسبيح الزهراء ع مثلا من دون اخطار ان هذه تسبيحة
الزهراء ع باق لاستحبابها بخاصية الى الله تعالى وكذلك الحال في كل دعاء وذكر وذكر و
تسبيح تسبيح الى اخر تعقيباتنا وربما نعقب الصبح بعد الفراغ من صلوة الصبح الى طلوع
الضحى مثلا وكذلك ولسنا في كل دعاء دعاء وذكر ذكر نتوجه قبل الشروع الى اخطار
صورته وكون الفعل لاستحبابه وقربة الى الله تعالى او اطاعة لله او لاجل الثواب

الجنة او غفران الخطيئة وامثال ذلك مثل النجاة من النار وامثال ما ذكر وكذا الحال في
سفرنا الى الحج او الزيارة وامثالهما لا يخطر ببالنا في كل حركة رجل لنا او للدابة
او سفينتنا انه لاجل الحج الواجب والمستحب وانه لاطاعة الله وامثال ما ذكر وكذلك
الحال بالنسبة الى افعالنا غير العبادات مثل البناء من الصبح الى الليل مشغول بالحركة
وتنضيد اللبن والطين والجص وغير ذلك من غير ان يخطر ببالهم في كل لبنة لبنة انه
لاجل بناء بيت او حمام او مسجد او خان او غير ذلك لاجل اخذ كذا وكذا من الاجرة
الى غير ذلك وجميع ما ذكر واضح لا ستر فيه بل لا شك في ان الحركات والسكنات مثلا
فعل اختياري يصدر الا ان منا وكل فعل اختياري يصدر من المختار بغير شعور
وارادة وقصد غاية من غير فرق اصلا بين جعله جزء عبادة ام لا فان جعله جزء عبادة
لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا صادرا باختيارنا فظهر مما ذكرنا ظهورا تاما
ان كل جزء جزء من حركات الصلوة مثلا وسكناتها لا يمكن خلوها عن قصد التعيين
وقصد الغاية التي هي القربة او الاطاعة او ما زاد عنها ايضا مثل الوجوب او الاستباحة
في الطهارة وغير ذلك فلا نم ذلك الاستدامة الفعلية في النية لا الحكمية وتحقق
المقارنة في كل جزء جزء لا خصوص الجزء الاول او اول الجزء الاول في اي عبادة لكن الاخطار
في الصلوة اخطار النية بالبال لغو لها مقارنة بالمقارنة العرفية لا الحقيقية المحالة
الموجبة لايقاع العوام والصلحاء بل غالب العلماء في الوسواس وانما قلنا الاحوط كذا
لما يظهر من بعض الاخبار بل الاحوط في الوضوء والغسل والتيمم ايضا كذلك بل كل عبادة
خروجا عن الخلاف لكن لا يجب بوجه الوسواس اصلا ويعتبر بل الضيق والتعب
كلاهما في اخلاص العمل عن الشوائب وحماية عمن سوى الله تعالى وسوى رضاه وسوى
امتثاله وسوى ارادته تعالى وامثال ما ذكر جعلنا الله واياكم من المخلصين له الدين امين
وهذا التحقيق ليس مختصا بالوضوء بل جميع ما اعتبر فيه النية يكون الامر فيه كذلك كما عرفت

ويرد

ويرد عليهم ايضا ان كان المانع من اعتبار الاستدامة الفعلية تحقق الحرج فالحرج مما لم
الشهيد من اعتبار استدامة الاحضار والاحضار بعنوان الاجمال متى استشعر ولم
يكن ذاهلا لا في جميع الاحوال لان الضرورات تتقدر بقدرها لكنه خلاف الاحتياط
لانه يورث التشويش وخلاف ما عليه المعظم قوله واختلفوا اه اختلف علماؤنا
في كيفية النية بعد اتفاقهم على اشتراط قصد التعيين منها فقيل بالاكتفاء بقصد
الفعل المعين قربة الى الله وهو مذهب المفيد والشيخ والمحقق في بعض كتبهم
واختار علماؤنا المتأخرون عن المتأخرين وقيل لا بد مع ذلك من قصد الوجه وهو
الوجوب في الواجب والاستحباب في المستحب وهو مختار المحقق في الشرائع والعلامة
في جملة من كتبه وجمع من المتأخرين وقيل بضم رفع الحدث او الاستباحة الى القربة في
الوضوء وهو مختار المبسوط والمعتبر وقيل بضم الامرين اليها وهو قول ابي الصلاح وابن
البراج وابن حمزة وقيل بضم الوجه والرفع والاستباحة وهو مختار الشهيد الا في مثل
المستحاضة فيضم الوجه والاستباحة والمرتضى نقل البراءة النية هي الاستباحة
ثم اختلفوا في القربة فقيل هي موافقة ارادة الله تعالى وامتثال الامر او طلب القرب
المعنوي بنيل الثواب او دفع العقاب عنه او ما يؤدي مؤدى الامور المذكورة مثل كونه
اهلا للعبادة وحاله وهذا هو المشهور وقيل بتعميم اجزاء طلب القرب المذكور وتخالفوا
في قصد الوجه ايضا بان المراد قصد الواجب من الوضوء مثلا او انه يفعل الوجوب
او انه لا بد من الجمع بينهما كما فعله في القدس في نية الصلوة ومنهم من اوجب الصلوة
لوجوبها او ندبها او لوجهه وجوبه او وجه ندبه وربما كان خلاف اخر نذكر في موضع
اخر اذا عرفت هذا فاعلم ان القدر الذي يثبت مما مر وجوب قصد الامتثال والاخلاص
ومعلوم ايضا ان المحصل له لا يقصد الفعل الذي يثبت مما مر وجوب اراده الله تعالى
حتى يعلى مثلا اتيانا بما امر به مخلصا للعبادة فيه فالثابت منه لزوم قصد التعيين

والامتثال والاخلاص منحصر قصد القربة بهذا المعنى لاعتبار منه واما بالمعنى الاخص وهو
نيل الثواب او دفع العقاب فغير كلام بل الشهيد في قواعده نسب الى الاصحاب القول
بعدم الصحة وبطلان العبادة بها وبه قطع السيد ابن طاوس ونظرهم الى ان ذلك ينافي
كون العبادة خالصة لله تعالى مع ان الحصر بعد المكلف نفسه لكن الظاهر من الايات
والروايات صحتها مثل قوله تعالى يدعوننا رغبا ورهبا وغيرها وقوله ع من بلغه شيء من
الثواب الحديث وغير ذلك من الاخبار والتي رغب الائمة المكلفين في عبادة بان قالوا
من فعلها اعطاه الله كذا وكذا من الاجر على وجه يحصل القطع بان من فعلها لا غير
فله ذلك الثواب وكذلك الحال في زجرهم بالتهديدات والتخويفات في ترك الواجبات
اذ كيف يبقى تامل في انهم رغبوهم بها ليس الا لحصول الخوف لهم من هذه العقوبات ويصير
سببا لعدم تركهم الواجبات كما ورد في ترك الصلوة والزكوة وغيرها وكذلك الايات
القرانية مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا يكسبون ولنذيقنهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون
فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين وبعد ما قال لهم
كونوا قردة خاسئين الى غير ذلك مما لا يحصى بل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والحدود والتعزيرات في ترك الواجبات مثلها في فعل المحرمات بل في كثير من الاخبار
جعلوا للمنافع الدنيوية داعية الى فعل عبادة وبعضا منها سببا لعدم ترك واجب
وصرحوا بذلك كيلا يتركوا الواجب لذلك بل نقول اصل العبادة لله تعالى خالصة
الا ان الداعي على هذه العبادة وخلوصها لله تعالى هو نيل الثواب كذا او دفع عقاب كذا
وان ما لم يتحقق الاخلاص له تعالى لا ينال الثواب ولا يندفع عنه العقاب الا ترى ان اهل
البيت ع في سورة هل اتى قالوا انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا
انا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا واجابهم بقوله فوقاهم الله شر ذلك اليوم الى
غير ذلك من الايات والاخبار في امثال ما ذكر ولا شك في ان اهل البيت ع وامثالهم

من الانبياء فما كانت عباداتهم خالية عن الاخلاص بل ليس لاخلاص حال العباد في
جميع السلف والصلحاء منهم والزهاد دليل للواجبات منهم وترك المحرمات الا
خوفا من الله تعالى ان يعاقبهم والمستحبات منهم ليس الا طمعا في المنافع والمثوبات و
غير هذا لا يتاتى منهم بل ولا يتيسر واما من احبه تعالى ارتدى من حب نفسه الى ان
يؤثر على محبوبه ما احبه الله تعالى فلا يريد محبوبه بل يريد محبوب محبوبه تعالى
لا يكره مكروهه بل يكره مكروه مكروهه فهذا امكن العبادة خالصة عن ارادة الثواب
ودفع العقاب ويهون عقاب نفسه في جنب ترك مراده تعالى اغاظه ولا ارادة مطلوبه
تعالى اذ ثواب الذي من يحقق مطلوب محبوبه وهذه المرتبة لا يدركها الخواص
فضلا عن العوام نعم مرتبة خواص الخواص الذين لا يعبدون الله خوفا ولا طمعا بل حبا
له وكونه اهلا للعبادة ومستاهلا لها ونرجو لطفه العميم وفضله العظيم ان يرزقنا
هذه المرتبة ويأخذ بناصيتنا اليها ويقهرنا عليها بحق ما يلقننا اياها بمحمد وآله
صلوات الله عليهم هذا اذا كانوا مخلصين وانفسهم المقدسة واما اذا لم يكن بهذه
تلك كاصحاب النار مظاهر قهر القهار وشاهدوا ما بين ايديهم التي [illegible]
بمراتب وكذا الحال في الحيات والعقارب وغير ذلك من الاثار لا انتقام القهار
التي سمعنا ما سمعنا فكيف الحال اذا رأينا وهؤلاء النفوس المقدسة اطلاعهم
ذكر واضعاف ما ذكر اشد من الرغبة بالنسبة هنا والمخلصون على خطر عظيم بل كلما
ازداد القرب ازداد الخطر مع ان حسنات الابرار سيئات المقربين بل حسنة المقرب
سيئة المقرب المقرب وهكذا وايضا كلما ازداد القرب الى ذي الجلال والجبروت ازداد
في جره هيبته واشتد في نظره [illegible] بما ذكرنا عيبه ولحوقه وخشيته واما قصد الوجه
فان كان معينا للفعل كما يظهر من بعض الاجلة فلا تامل في وجوبه لوجوب قصد التعيين
واما اذا لم يكن كذلك فلا بد من دليل عليه استدل عليه بان ايقاع الفعل على وجهه

واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ورد بان المراد من الوجه ان كان الوجوب
والندب فهو مصادرة وان كان غيرها فلا نزاع فيه ويمكن ان يوجه بان المراد ان العبادة
توقيفية ولم يثبت لاتمام الماهية بحيث يعلم عدم مدخلية نية الوجوب والندب مع ان
القول بالمدخلية مشهور معروف بل في الكتب الكلامية ان مذهب العدلية ان [illegible] شرط
في استحقاق الثواب على واجب ان يوقع لوجوبه او وجه وجوبه وكذا الندب
لا للذة او عادة او غيرهما ووجه الوجوب غير ظاهر في العبادات فتعين الوجوب و
كذلك الندب ووجهه غير ظاهر فتعين الندب والعبادة التي لا يستحق بها الثواب
جزما لا يكون عبادة صحيحة على انه على فرض عدم الثبوت لم يثبت عدم المدخلية
فيجب قصد الوجه من باب المقدمة لتحصيل العلم بتحقق العبادة على الوجه المامور
به ولولا القصد لم يتحقق العلم لاحتمال المدخلية بل لا شبهة في ان كون الوجوب من باب
المقدمة كما هو صريح كلام المستدل انما هو لم يثبت المدخلية ولم يفرض اشتراطها اذ بعد الثبوت
والاشتراط لا معنى لكون الوجوب من باب المقدمة فتعين كون مراد المستدل هو ما ذكرنا
وبالجملة الحكم بصحة عبادة لا بد ان يكون من نص او اجماع والاول مفقود فتعين الثاني ولا
اجماع في ما خلا عن ذلك القصد ويؤيده قوله ع انما لكل امرئ ما نوى فتامل والجواب
على هذا منحصر باثبات عدم المدخلية فان قلت النية خارجة عن ماهية العبادة لكونها
شرطا على الاصح والاصل عدم اشتراط ذلك القصد قلت على قول من يقول انها جزء
او ان العبادة اسم للصحيحة او التوقف في كونها اسما للاعم لا يتمشى هذا الاصل
كما هو مسلم ويحقق مع ذلك نقول النية واجبة قطعا كما عرفت والنية الواجبة من مقولة
العبادة ماهيتها توقيفية والنية المشتملة على قصد الوجه نية البتة بخلاف الخالية اذ لا
نص ولا اجماع على كونها هي النية المعتبرة شرعا ويمكن الجواب عن الاحتجاج بان قصد
الوجوب والندب لو كان معتبرا لاكثر الشارع من الامر بالعمل والتعليم والتعلم وكثرة

العمل والتعليم والتعلم وشاع في الاعصار والامصار واشتهر غاية الاشتهار لانها
من الامور التي يعم بها البلوى ويكثر اليها الحاجة ولشدة لان اقسام العبادات من
الواجبات والمستحبات بالاصالة او بالعرض في غاية الكثرة وجميع المكلفين محتاجون
والاحتياج في غاية الكثرة بل في اليوم مرات كثيرة بالنسبة الى مثلا ادعية الخلاء و
الوضوء والصلوة من الاذان الى اخرها والتعقيبات وادعية الساعات وقراءة
القران الى غير ذلك ومع ذلك لم يصل خبر ولا اثر بل ربما وصل ما يفيد خلاف ذلك
مثل انهم ع امروا بفعل امور بعضها واجب وبعضها مستحب مثل كبر سبع تكبيرات
وسبح ثلث تسبيحات وغير ذلك من غير امر بقصد تعيين الوجوب والندب ويؤيده
ايضا انهم كثيرا ما امروا بالمستحب بلفظ افعل مع ان الاصل عدم القرينة وما
ورد من ان غسل الجمعة يصير عوضا عن غسل الجنابة في ناسي غسلها في الصوم
الواجب وامثال ذلك من المستحبات التي تكفي عن الواجب وهي كثيرة اذ لو كان
قصد الوجه شرطا لما كفى شرعا ولما كان المقام مقام التداخل وصيرورة شيئين
شيئا واحدا لا يضر ما ذكر بقصد التعيين فتامل ويؤيده ايضا الادلة الدالة على
اصالة البراءة ما لم يثبت تكليف ويؤيده ايضا عدم اشارة الى ان المكلف في الصور
التي لم يعلم خصوص الوجوب والندب ماذا يصنع ويؤيده بل يدل عليه انهم كثيرا ما
كانوا في مقام سؤال الراوي عن وجوب شيء وعدم وجوبه كانوا يقولون افعله
ولم يرشدوه على وجه يكون الظاهر عند الراوي الوجوب ومع ذلك يكرر الراوي
السؤال عن وجوبه وعدم وجوبه مرات متعددة كل مرة يقولون افعل وعبارات
كثيرة فقال الراوي ان لم افعل كيف يكون حالي اجابوا بلفظ لا باس ما ترى ليس عليك
شيء في تركك ومنها ما مر في مسئلة ان الذي ناقض الوضوء لم لا يلاحظ فلو كان
قصد الفعل على وجهه واجبا لكان المعصوم ع امرا بترك الواجب بل وبدليله

بالضد وغيره ما فيه واستدلوا ايضا على اشتراط قصد الوجه بان الوضوء تارة يقع على
وجه الوجوب وتارة يقع على وجه الندب فحيث كان احد الامرين مطلوبا اشترط
تخصيصه باحد الوجهين ليتميز عن مقابله وما اجيب بان الوضوء الواجب والندب
لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد ليتعين تميز احدهما عن الاخر لان المكلف اذا كان
مخاطبا بمشروط بالوضوء فليس له الا ايقاع الوجوب وان لم يقصد شغل ما عليه
من الواجب لا ندب ليس له الا ايقاع الندب كما ذكره المتاخرون ضعيف لانه يمكن للمكلف
ان يوقع على وجه الوجوب تارة وعلى الندب اخرى بانه عنده كذلك وان لم يكن
في الواقع كذلك اذ لا بد ان يمتثل هو ويعلم انه ممتثل ولو لم يعلم لم يعد ممتثلا حيث انه
اعتقد انه غير ممتثل فكيف يكون ممتثلا هذا حال الجاهل او المتوقف المتامل في دليله
المجوز للاجماع فيمكنه ان يقصد المستحب في مقام الواجب غفلة وعمدا وبالعكس الا ترى
ان قصد القربة شرط اجماعا من حيث انا مامور المفترض وعنوان مع ان الفعل لا يتحقق
بغير هذا القصد وكذا الحال في قصد التعيين هذا اذا كان عند المكلف محتملا على
تعيينه وانه لا يطيع الشرع ويعصى واما اذا تعين عند المكلف ولا يرد بالعصيان
فقصد قصد التعيين المميز المحض فالمعين لو كان منحصرا في الوجوب والندب كما هو
المفروض في هذا الدليل فقصد الوجوب والندب جزما فلا وجه للمنع عن قصد
التعيين واجب قطعا لانه يكون ممتثلا كما عرفت وايضا ما اجيب بانه ان سلمنا الاجماع
لكن امتثال الاوامر الواردة يحصل بمجرد ايجاد الفعل طاعة لله فقد مر ما ذكرناه من ان
الاطاعة لا يتحقق عرفا الا بقصد تعيين المطلوب فيما اذا كان المطلوب من متشابهين
مثلا عند الصبح مكلف بركعتين فريضة وركعتين نافلة فلا بد من التعيين ثم اذا تميز
الفريضة عن النافلة بالهيئة او بالاذان او نحو سوى الوجوب امكن الاكتفاء بقصد الهيئة والاذان
الاخر لكن الاحوط قصد الوجوب او الندب ايضا في موضع يعلم الوجوب والندب ملتزما انما

اذا لم

اذا لم يعلم مثل الوضوء في الوقت المشكوك فيه وغسل الجمعة بالنسبة الى من لم يعلم الوجوب
او الاستحباب ومخيرا فيها فلا حاجة الى الاحتياط ثم لعل الاحوط قصدهما على سبيل
الترديد ومع ذلك يكفي قصد الوجوب الوصفي والغيري ولا يحتاج الى القصد التعليلي
بان يقول لوجوبه الا ان يريد الاحتياط عما ذكره العدليين في كتبهم الكلامية فتدبر والله
اعلم بحقيقة احكامه اما اشتراط الرفع والاستباحة فقد عرفت اختلاف الاصحاب فيه
احتج المشترطون لاحدهما بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية
وجه الدلالة ان المفهوم وجوب ايقاع الوضوء لاجل الصلوة كقولهم اذا لقيت
الامير فخذ اهبتك وادعى ابن ادريس الاجماع على اشتراط احدهما واورد عليه ان
كون الوضوء لاجل الصلوة مسلم لكن لا يلزم من هذا وجوب احضارها بالنية عند فعلها
كما في المثال المذكور في قولهم اعط الحاجب درهما ليأذن لك فانه يكفي الاعطاء
للتوسل الى الاذن ولا يشترط احضاره وقيل انكم استدللتم لوجوب قصد القربة والاخلاص
بالادلة المذكورة منكم واي دليل منها اقتضى وجوب احضاره عند الفعل واي
فرق بين كون الفعل لله وكون الفعل للصلوة حتى يقولون بالاول فيقتضي احضاره
في اول الفعل بخلاف الثاني فكون العبادة لاجل انه تعالى امرني واني مطيع ممتثل امره
كيف اوجب الاحضار حال فعلها وكذا وجوب كون العبادة قصدا لمرضاة الله وبالجملة وجوب
كون النية هي المخطرة بالبال غير لازم مطلقا بل اللازم ان يكون العلة الغائية للعبادة
هي امتثال الامر لوجوب الطاعة كما عرفت ولا شك فان من يعطي الحاجب درهما للتوسل
الى الاذن انما يعطي بقصد ذلك قطعا ولا يعطي بغير هذا القصد حتى ما كان في اخذ الاهبة
للقاء الامير فانه لا يكون الا بقصد اللقاء قطعا ولو اعطى الحاجب الدرهم لا لاجل
ان يأذن له بل لغرض اخر لم يكن ممتثلا قطعا ولا اتيا بما امره به مولاه ومن اخذ الاهبة
لا لشهوة نفسه او شهوة غير الامير لا يكون الاتي بما امره به غاصيا مع انه اتى بالمطلق

مثلا لو امر السيد عبده بان يأتي امر وقال الاخر لو اتيت بمطلوب سيدك لقتلت سيدك فاتى
العبد لذلك المطلوب لا لاجل ان السيد طلبه بل لاجل ان السيد يقتل لا شك في كونه
عاصيا وان اتى بما هو مطلوب السيد وكذا لو اتى به لشهوة نفسه لا لشهوة السيد كما لو
قال المولى لعبده اذا لقيت الامير فخذ اهبتك واخذ العبد الاهبة لا لاجل لقاء الامير
بل لامر اخر لا يكون ممتثلا ومطيعا للمولى فيما امره به سيما اذا صرح العبد باني لا اخذ
الاهبة من جهة ان السيد امرني بل من جهة الاخرى اخذ الاهبة واني لا اطيع السيد في
هذا الاخذ بل اطيع شهوتي او شهوة خصم السيد وكذا الحال في قوله لعبده اعط الحاجب
درهما ليأذن لك اذ لم يجوز تحصيل الاذن بغير الدرهم حتى يصير شرطا شرعيا واما اذا كان
مراده تحصيله كيف كان والدرهم مقدمة عقلية كما هو الظاهر من القرينة فلا دخل لها
من نيته وان كان اعطاؤه لتحصيل الاذن قطعا كما تقتضيه ولو مع حتى الحاجب بغير درهم
يكون العبد ممتثلا وان لم يعط درهما اصلا بل ربما كان عاصيا ان اعطى ح وكذلك الحال
في المثال المذكور لو كان قرينة على ان مراد المولى كون العبد مع الاهبة حين لقاء الامير كيف
كان تطهير طارف الثوب في البدن للصلوة فان معنى الكلام ح لا يكون لقاء الامير
بغير اهبة منك فح لا يشترط ان يكون اخذ الاهبة بقصد اللقاء بل الشرط ان يكون حال اللقاء
على اهبة وبالجملة فرق بين ان يقال لا بد من الوضوء حين الصلوة وامثال هذه العبارة
وان يق اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم ولهذا افاد تكرار الوضوء لتكرار الصلوة على
ما قالوا من ان الشرع كان كذلك اولا ثم ترك وجعل اللازم كون الصلوة مع وضوء كما قال
لا صلوة الا بطهور وامثاله مما دل على كفاية كون الصلوة بطهور كما مر وايضا الوضوء
عبادة وكذا الصلوة بخلاف اخذ الاهبة ولقاء الامير اذ نعلم ان الغرض كون اللقاء
مع الاهبة والغرض من الامتثال فهم كون الاخذ للقاء خاصة وان مقتضى ذلك
وجوب قصد ذلك لاجل تحقق الامتثال العرفي على ما عرفت وهذا الشرط ان لا يكون المراد

هو

هو كون اللقاء مع الاهبة اذ حينئذ لا يشترط في وقوع اخذ الاهبة النية بل من المسلمات
ان غير العبادة لا يتوقف على النية قطعا فبناء الاستدلال على ان قوله اذا قمتم الى
الصلوة الاية طلب العبادة والوضوء والصلوة عبادتان فلا يفهم من جهة كونهما عبادتين
ان الغرض كون الصلوة بوضوء فلا بد من النية حتى يتحقق الامتثال ومن هذا انه
يجوز بعض الفقهاء الدخول في الصلوة بغير الوضوء الذي وقع لاستباحة الصلوة
كما عرفت في اول مبحث الوضوء وسلم عند شان مقتضى الاية انه لا بد ان يتوضاء
للصلوة مع وضوح ذلك فاذا توضأ المختار لا جرم يكون ذلك لغرض منه ولو جعل
الغرض ان الله امرني بذلك ثبت المطلوب ولو جعل الغرض والداعي لذلك امر الحق
فقد عرفت عدم الاطاعة والامتثال اللهم الا ان يق لا صلوة الا بطهور وامثاله
يكشف على المراد من الاية ان الصلوة لا بد ان يكون مع وضوء شرعي خلاف ظاهر
عبارة الاية لكن لا بد ان يكون الوضوء الذي يصلي به صادرا عن المكلف لغرض و
غاية والوضوء ليس مطلوب الشرع مطلقا بل لامور معينة وغايات معروفة فلا بد من
قصد غاية من تلك الغايات الشرعية حتى يتحقق الامتثال على ما عرفت الا ان يقول
المستدل مرادي من الرفع او الاستباحة ما يشمل ما ذكر من الغايات فدعواه حق
دليله تام قال في المبسوط فيشترط نية الرفع او استباحة مشروط بالطهارة انتهى او ان
مراده الوضوء الذي يتوضاء للصلوة لا يتميز من قصد احد الامرين لا مطلق الوضوء
اما الصلوة فتصح بوضوء اخر نحو مسلم عند ايضا النية كما مر في اول مبحث الوضوء وما
اورد على المستدل ايضا بانه ان تم فانما يدل على وجوب قصد الاستباحة خاصة
والمدعى وجوب احدهما لا على التعيين وهو لا يدل عليه جوابه ان الدليل الذي استدل
به انما نهض في الموضع الذي يظهر كون الوضوء شرطا للفعل فما لم يكن الشرط لم يتحقق
المشروط وحال عدم الشرط يعبر عنه بالحالة المانعة ويعبر عنها بالحدث ويعبر عن رفع

الحدث بالاستباحة فقصد رفع الحدث وقصد استباحة الصلوة مالهما واحد لانهما
وان كانا مفهومين متغايرين ينفك احدهما عن الاخر بالمفهوم الا انهما متحدان
في الثمرة والمستدل في مقام استدلاله وان قال الاصح لفعل الوضوء لاجل الصلوة الا
نية استباحتها ليس مراده ما هو مقابل لرفع الحدث بل ما هو شامل له لما عرفت من
ان رفع الحدث ايضا استباحة الصلوة جزما وان مالهما واحد فهو لا راد ذلك
الواحد قطعا ودليله ايضا ما اقتضى الا هذا الاعم بلا شبهة فليس بين كلاميه
تدافع ولا يرد عليه الايراد المذكور ولا يتم تجويز انفكاكهما في التيمم وغيره لان الغرض
المراد رفع المنع لا المانع كما سيجيء ان شاء الله مع ان مراد المستدل الموضع الذي
يتحققان فيه كما لا يخفى وما لهما واحد من الجهة المذكورة لا من جميع الجهات حتى
الموضع الذي تحقق المانع عن احدهما متعين للاخر من جهة ذلك المانع والاول الدليل
يقتضي الجواز وبما قررنا اندفع ايضا ما اعترض بانه ان كان نية الرفع تستلزم نية
الاباحة كان صحة النية باعتبار اشتماله على نية الاستباحة وضم الرفع اليه
لغو لا عبرة به واندفع ايضا الاعتراض بان المستفاد من الاية وجوب نية الاستباحة
فان كان ذلك ظاهرا في الوجوب العيني ثبت منه مذهب المرتضى ره والا فلا اخفاء
في ان القول بكونه شرطا فانما مقام بلا عبرة يحتاج الى دليل فيع انتفائه فالقول
بتعيين الاستباحة معين فيما ذكرنا من تنقيح المقام ظهر حجة المرتضى ايضا وجوابه
واما حجة من اشترطهما معا فهو ان كلا منهما منفك عن الاخر فكما اقتضى الدليل
قصد الاستباحة كذا اقتضى رفع الحدث ايضا اذ لا خصوصية للدليل يقتضي احدهما
دون الاخر وفيه انك عرفت ان مالهما واحد وان الدليل ما اقتضى ازيد من
مالهما لا خصوص شخص واحد منهما قوله فان كان متعينا اه اقول هذا اذا كان عند
المكلف ايضا كذلك حتى يعلم ان الذي اراد الله منه ليس الا واحدا معينا في الواقع

وقصد تلك المعين الواقعي اما اذا لم يعلم ذلك وجاز عنده التعدد فلا بد من التعيين حتى
يعد ممتثلا له ومعنى قولنا الله الى اخرها قال ره في شرحه ولا دلالة في اول النية ولا حظ قوله
وضم الراجح اه اقول الضميمة المقصودة اما ان تكون راجحة كقصد الامام من تكبيره او
ركوعه وامثالهما اعلام القوم ايضا وكذا قصد الحمية في الصوم الذي يقصد لله فلا
يضر لعدم منافاته للاخلاص المطلوب منه لان الضميمة ايضا لله تعالى خصوصا اذا كان
الباعث الاصلي هو الفعل لله تعالى كما هو الحال في اعلام الامام بل في كل الصور نعم ان
لم يكن الباعث الاصلي هو العبادة كصوم شهر رمضان بضميمة الحمية بحيث لو لم يكن الحمية
لما صام اذ الظاهر انه غير مطيع لله تعالى في صوم شهر رمضان بل عاص فيه البتة نعم
اذا كان كل واحد من الامرين علة مستقلة للفعل وان لم يكن مع الاخر فالظاهر الصحة
مثل صوم شهر رمضان علة مستقلة وانه فعل لله والحمية ايضا علة مستقلة له واما اذا
لا يكون راجحة بل يكون مباحة كالتبرد في الوضوء او تنظيف الوجه او امثال ذلك فان
كان الباعث الاصلي هو العبادة والامتثال والطاعة بحيث لو لم يكن هذا القصد لفعل
ولو كان يفعل البتة وان لم يكن نية الضميمة فهذا ايضا لا يضره الضميمة لكونه مخلا من جهة
الامتثال وقصد القربة والفرار عن المعصية يكون الضميمة معها او لم يكن وكذا الحال لو كان
كل واحد منهما علة مستقلة للفعل مثلا الوضوء للصلوة علة مستقلة وغسل الوجه
للتنظيف ايضا علة مستقلة لكن الداعي هو الاول واما اذا كان الضميمة هي المقصودة
بالاصالة او لها مدخلية في هذا القصد بحيث لولا هي لم يفعل وان كانت جزءا
بحيث لولا قصد القربة ايضا لم يفعل فهذا باطل لعدم الاخلاص وغيره مما اقتضاه
الادلة وبما ذكرنا ظهر حال المرجوح من الضميمة ايضا سيما اذا كانت حراما كالرياء التي
يكون شركا لا كفرا يعني كون الفعل المحض الرياء مضافا الى ان النهي في العبادة يوجب
فسادها اذا تعلق بنفس العبادة او جزئها او شرطها ونقل عن المرتضى ره ان ضم الرياء لا

قوله

يوجب البطلان بل يوجب عدم الثواب ويرده قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين مما اشرنا اليه ويمكن ان يكون مراده ره اذا كان الباعث الاصلي الطاعة
الله تعالى فرع الاول قد عرفت ان النية التي هي الداعية الى الفعل المحركة للانسان الباعثة
عليه ربما تكون هي المخطرة بالبال لعدم الا تكون هي هي وربما ينطبق عليها وربما تتخلف
عنها وتغايرها وربما كان الباعث غير الامتثال لامر الله ويخطر بالبال انه الباعث
مع علمه بانه ليس كذلك او مع غفلته عنه او مع جهله به باعتقاده ان الذي اخطر بالبال
هو الباعث وعبادة الكل فاسدة لما عرفت الا ان الاول اسوء حالا من الاخيرين
والاخيران يحتاجان الى جهاد نفس واجتهاد لتصحيح اعمالهما والاخير من الاخيرين
لا سوءهما انه معذور لجهله اذ ربما كان اشد سيئة كما قال الله تعالى قل هل انبئكم
بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا
وقال الله افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا الى غير ذلك مما ظهر من القران العزيز
والاخبار الكثيرة وبواقيهما الاعتبار لان الاولين ربما يعترفان بان عملهما قبيح مبوب
ويقتضيان ان كان له قضاء وربما ينكسر خاطرهما ويحزن قلبهما فعلنا محمود عند الله وقريب
محبوب الله بخلاف الاخير اذ هو خلاف ذلك وربما يحيي اعماله القبيحة ويصر عليها ويتكبر
عن الرجوع وينكره ولذا قال ابنهم الشارع باضمار ما ذكر وغيرها مثل ما مر ان الرياء
اخفى من دبيب النملة اه واكثرهم بالغ لشدة خطره ونهاية عظم ضرره فلا بد للمكلف من
ملاحظة ما ذكر وان يشرع في معرفة مرض المهلك لمعرفة اثاره وعلاماته ثم المعالجة
والمجاهدة فلا تغفل عن مكائد نفس الامارة نبهنا الله عن الغفلة وعرفنا الامراض
المهلكة وعلاجها وعلامتها الخفية واخذ نواصينا عليها بربوبيته ورحمته الواسعة
بحق محمد واله وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ولهذه المعرفة والمغالبة
علم على حدة الثاني انه ربما يكون الامر بعكس ما ذكر بان الداعي على الفعل قصد الله تعالى

فرع

الا انه يخطر بالبال انه لغير الله غفلة واذا راجع نفسه علم يقينا ان المحرك الباعث هو ارادة
الله خالصة من دون شائبة شيء اخر لكن يخطر بخاطره خطرات على الغفلة من غير ان
يكون لها مدخلية في التأثير وعبادته صحيحة ولا يضرها التسويلات الشيطانية التي
يكون او لا يكون بالقياس الى المقاصد منه نعم ان صار لها مدخلية في الصدور بان صارت
هي العلة او جزء العلة على ما عرفت سابقا يصير العبادة فاسدة وان صار المدخلية
في اخر العبادة وعند الفراغ منها ولما يفرغ واما بعد الفراغ فلا يضر لعدم المدخلية في
العلة الغائية للعبادة التي فرغ عنها نعم لو اظهر للناس اني فعلت كذا وكذا وان كان
هذا رياء على حدة الا انه ربما يفسد عبادته ولذا ورد منهم ع ان الابقاء على العمل
اشد من العمل ان الرجل يصل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له فكتب له سرا
ثم يذكرها فيمحى فيكتب له علانية ثم يذكرها فيمحى فيكتب له رياء الى غير ذلك بل ورد
ان العجب يفسد العمل وورد امثال ذلك مما يظهر انه مبطل الثواب بل وربما يصير
موجبا للعقاب لكن هذا يصير موجبا للقضاء غير معلوم لان القضاء تدارك ما
فات والفوت بعدم الفعل او الفعل غير موافق لما امر به وما كون العجب وامثاله
موجبا للفوت سيما لو ثبت بالقضاء او الغرامة اخرى فغير معلوم وغير معروف
من حديث او كلام فقيه فتامل الثالث عرفت ان المكلف ان كان يعمل لاجل شهوة في
قلبه او شهوة غيره لا يكون ممتثلا وكذا لو كان احدى الشهوتين جزء العلة لعمله
واما الرياء فقد عرفت ايضا حاله والرياء ان يعمل لاجل ان يرى الناس او يسمعوا و
يسمى بالسمعة ويكون الرؤية والسماع علة للفعل او جزء علة واما ان لم يكن علة
ولا جزءها فلا يضر مثلا انه يعمل لله الا انه اذا رآه انسان او يسمع يسره ذلك وفي
الصحيح عن الباقر ع انه قال لا باس حين سئل عما ذكرنا ثم قال ع وما من احد الا
وهو يحب ان يظهر الله له في الناس الخير اذا لم يكن صنع ذلك لذلك الحول وكذلك

الحال لو كان ظهور فسقه وعصيانه او قبح منه او ذمه ولا يكون ذلك هو العلة لصدور
العبادة نعم يصح الاظهار لان يقتدى به غيره فيثاب عليه اجرا او للترغيب واشاعة
العبادة والستر بين الناس لله تعالى او امثال ذلك ومنها ان لا يتهمه الناس بترك
الفرايض ويصير سيئ الظاهر بل ظاهر الفسق عندهم لان الناس يتهاونه فى الدنيا
والاخرة او للتحامى عن الهتك والله يبغض الهتك اولان الناس يهامونه بها او لخوف
ان تقصد بسوء او للحياء او امثال ذلك مما ذكره المص فى التحبير وغيره فان الاظهار
حينئذ نفس الفعل والاظهار للامور المذكورة ربما يكون واجبا وربما يكون مستحبا
وربما يكون مباحا نعم ان كان رياء او سمعة فهو حرام البتة بل ومفسد للعمل كما عرفت
الرابع اصل العبادة ان كان لله يكفى وان كان تقديمها او تاخيرها او توسطها فى
الوقت الموسع يكون من جهة التماس الناس او الاغراض النفسانية فان الواجب
الموسع مثلا يكون المكلف مخيرا فى اتيان ذلك الواجب فى اى جزء منه واختيار الجزء
لا يكون الا لمرجح قطعا ولا يجب ان يكون ذلك المرجح واجبا او مستحبا بل يجوز ان
يكون مباحا او ليس جزء العبادة بل امر خارج عنها ولو لم يكن مشروعا لانه لا يضر
العبادة فهو كذا الحال لو اختص العبادة ببيت مستحبا بها او شرع ادائها لالتماس الناس
او لغرض نفسانى وان صير واجبا وبعضه مباحا او مباحا ومكروها وحراما العين ما
ذكر ولا يضر كونه واجبا مستحبا او مكروها او مباحا او حراما الرجوع عنها الى الخارج
كما كان وامثاله الخامس ربما يكون الداعى على الفعل قصد خصوص يتخصص منه وهو
المحرك الباعث الا انه يخطر الصلوة بباله بخلاف فعلا آخر اى خصوص ذلك مثلا اول
وقت الظهر يكون المحرك هو الاتيان بالظهر يقوم ليفعله ويجاده الا انه حين النية
يخطر بباله العصر او العصر او الصبح او غيرها لا يضر ذلك لما عرفت من ان المعتبر هو
الداعى المحرك الباعث وكذلك الحال لو وقع كذلك فى الاثناء وورد الحديث

بذلك فى الصلوة بانهم ع قالوا هى لا تمت لداى لا للمخطر غفلة او نسيانا وسيجئ فى مبحث
الصلوة ان شاء الله تعالى السادس قد عرفت ان الاخطار بالبال فى اول الفعل
لا دليل له وكذلك الاستدامة الحكمية بل هما خلاف الحق والواقع وفاقا للفقيه وكذا
جمع من المتاخرين ممن صرح بالاستدامة الفعلية وترك المقارنة او ترك الحكم
الكفى بوجوب النية وممن صرح بان النية هى القصد الباعث والحمد لله لا فهم ابن
طاوس ره او ضعف ايضا ممن قال لو كلفنا الله بغير نية كان تكليفا بالمحال وممن صرح
بوجوب الاستدامة الفعلية ابن نهرة فى الفنيرحب قال الثالث استمرار حكمها
النية الى حين الفراغ وذلك بان يكون ذاكرا لها غير ناو على النية بخالفها بالاجماع
وكذلك الشهيد فى الذكرى فسر الاستدامة الحكمية بالبقاء على حكمها والعزم على
مقتضاها واعترض عليه بانه معنى الاستدامة الفعلية التى رعاها اولا بل هو نفس
النية اذ هى عبارة عن العزم المخصوص اقول انه ره اوله فسر النية بامر مخطر بالبال مفصلا
بترتيب خاص ثم قال مقتضى الدليل استدامة هذه النية لكن لما تعذر او تعسر اكتفى
بالاستدامة الحكمية ثم فسرها بما ذكرنا وظاهر ان الذى اثبت اولا هو المخطر بالبال
بالتفصيل والترتيب وانه الداعى الفعل والذى اثبته ثانيا هو الامر البسيط الاجمالى
هو العزم على ما قصد اولا فالفرق بالاجمال والتفصيل وان الاولى عزم على نفس
العبادة والثانية عزم على ما عزم به اولا مع اجمال الا ان يكون النية انها غير مخطرة
بالبال بل هى فى اوايل الخاطر وقد قلنا انها ح موتى وعجيب نعم فى اواسط الخاطر
مع غفلة فلا تؤثر كما هو فى اواخرها فانه يصير نيا نا مع ترجيحات لا او اسط الاوائل
متفاوتة متفاوت مراتب العقلية والنيات شدة وضعفا والحيف ما اعتبره وجوب
المقارنة حيث قال لا باس ان تقدمت النية العمل او كانت معه ومع جميع ما ذكرنا
للشان الاحوط مراعاة القائل بوجوب الاخطار فى اول الفعل مقارنة لاوله لكن هذا

احتياط وربما يصير تركه احتياطا بل ربما يصير تركه واجبا اذا وقع فى الوسواس او ضاق
الوقت والمجال او الفرصة السابع متى اخل بالاستدامة بطل الفعل مطلقا بناء على
اشتراط استدامة النية واتصالها كما سيجئ فى كتاب الصلوة او اذا لم يستدرك بحيث لم
يفت الموالاة بناء على وقوعه باسره فى حال النية واصالة عدم اشتراط اكثر من ذلك
وتمام الكلام سيجئ فى كتاب الصلوة ان شاء الله الثامن هل يجوز تفريق النية
على الاعضاء بناء على كون النية هى المخطرة بالبال قيل نعم لما ذكر الان وقيل لا وهو
الاظهر اذ بعض الاعضاء ليس بعبادة جزما ما لم ينضم اليه البواقى فكيف يجوز قصد
فقط قربة الى الله وامثاله التاسع قد عرفت وجوب نية التعيين لتحصيل الامتثال
وهذا بالنسبة الى التكليفين المستقلين مثل فريضة الظهر والعصر او القضاء مع الاداء
من الظهر او الفريضة والنافلة من صلوة الفجر واضح واما اذا كان الواجب والمندوب
اجزاء فعل واحد واجب او ندب مثل الصلوة والوضوء وغيرهما مما يتركب من الواجب و
المندوب من الاجزاء فهل يجب قصد الواجب فى الواجب من الاجزاء والمندوب فى المندوب
منها ظاهره ام لا جمع من الفقهاء ذلك لدخوله فى عموم كلامهم وصريح كلام بعض المتاخرين
عدم الوجوب لعدم ورود الامر بفعل المجموع من الشرع من دون امر بقصد التخصيص مثلا امروا
صلوات الله عليهم بالتكبيرات السبع وبالقراءة وبذكر الركوع والسجود وبالتشهد وبالسلام
وبالتكبير فى كل حركة بانتقال لفعل من فعل ودفع اليدين والقنوت من دون التعرض لما
ذكر مع ان كل واحد مما ذكر مركب من واجب ومستحب قطعا ووفاقا او وفاقا معركة للاراء
او نص بوجوبه وندبه شرطا ولذلك ولو كانوا امروا بما ذكر لارتفع الاشكال والنزاع قطعا
فلو كان قصد الوجوب والاستحباب فى القراءة الواجبة والمستحبة لكانوا امروا فى قراءة
السورة مثلا بوجوب قصد الاستحباب لو كانت مستحبة او الوجوب لو كانت واجبة
ولم يصل ذلك فى خبر اصلا ولذا وقع النزاع فى كذلك الحال فى ذكر الركوع والسجود حيث قالوا

ع سبح كذا وكذا وفى التشهد قالوا تشهد كذا وكذا وفى السلام قالوا سلم كذا وكذا الى غير ذلك من
اجزاء العبادات التى صارت معركة للاراء فى الوجوب والاستحباب والقدر الواجب
منها بل بالاستقراء فى الكل ربما يحصل القطع بانهم ع ما اوجبوا على المكلفين قصد التعيين
فى الوجوب والندب فى امثال المقام وحمل الجميع على حصول المعرفة للمكلفين بنحو التعيين
قبل وقت الحاجة وصار الخفاء على القدماء والمتاخرين من الفقهاء بذهاب المعرفة
فى الكل مستبعد جدا سيما مع ملاحظة اصل العدم وكون المقام مما يعم به البلوى ويكون
لدفع الحاجة ويشتد الاحتياج غاية الشدة والموارد من جهة الكثرة صارت بحيث لا يحصى
كما لا يخفى لكون الاحتياط ظاهر ومع ذلك بعيد فى العرف مثلا على خلاف التكليف المعتد
ولو صدق الامتثال فيهما عرفا وعندنا اشكال العاشر من جهة وجوب قصد التعيين
لا يرضى الفقهاء بالترديد فى النية لمنافاته للتعيين وعين المعين لا يتحقق به الامتثال
هذا انما حصل المعرفة بالتعيين واما اذا لم يحصل اما للتردد فى المسئلة او لانه ذهب
عن باله التعيين او لانه ليس بمجتهد ولا مقلد فلا يجب قصد التعيين والتشخيص فى
الوجوب والاستحباب والقضاء او الاداء او انه ظهر او عصر وامثال ذلك لكونه
تكليفا بما لا يطاق نعم يجب قصد ما فى الذمة اذا كان معينا واقعا معلوما عنده انه
كذلك فان هذا قصد التعيين قطعا وبجوز التعيين لترديد ايضا بانه ان كان
واجبا فى الواقع فيكون هذا واجبا وان كان مستحبا يكون مستحبا وقس عليهما غيرهما
وهذا الترديد غير مضر قطعا بل اولى من تركه بالنظر الى الادلة لو لم نقل بوجوبه هنا
غير ما صغر الفقهاء فان الممنوع مما اطلقوا انما هو فيما يتوقف عليه التعيين والتعيين انما
يجب فيما اذا لم يكن معينا ويحتمل التعدد واما اذا لم يحتمل التعدد اصلا فقصد التعيين
متحقق بنفس قصد ذلك الفعل فلا مانع من الترديد فى الوجوب والندب وغيرهما الحد
الدخلية فى التعيين مثلا غسل الجمعة معين قطعا الا انه لا يدرى انه واجب ام مستحب فهذا

غير مضر اذا لم يعين بل مع العلم بالاستحباب ايضا لا يجب قصد التعيين بل يجب لو كان
قصد الوجه لانه ما ولو تردد في النية في وجوبه وندبه اذا لم يعلمهما لا يضر ايضا بل هو اولى
من الترك لان لكل امرئ ما نوى ولعموم الدليل الثاني الذي ذكره القائل بوجوب قصد
الوجه فحيث لا يمكن التعيين يكتفى بالترديد واذا لم يكن معينا عنده نفس المطلوبية بل
يحتمل وجوبه واباحته وامتثاله لذلك فينوي الفعل احتياطا لان الاحتياط مطلوب
الشارع كما حقق في محله وكذا اذا كان الفعل من باب المقدمة لتحقق الامتثال سوى كذلك
فانه احتياط واجب شرعا الحادي عشر لو توضأ بنية الاستحباب باعتقاد عدم
دخول الوقت وكان الوقت داخلا او كان عليه مشروط به ولا يعلم او بنية الوجوب باعتقاد
دخول الوقت ولما يدخل او وجوب مشروط به ولم يكن فالظ تحقق الامتثال لانه قصد
الامر المعين عليه واقعا الا انه اخطأ في اعتقاده في كون ذلك المعين عليه موصوفا بصفة
وكان الواقع خلافه ولا شك في صدق الامتثال العرفي لانه اتى بذلك المعين المطلوب منه
والخطا في اعتقاد صفته بل لا يخرجه عن المطلوب منه العين البتة مثلا لو نادا المولى عبده
فاتى به معتقدا انه يا ريد بان يكون محتملا يعينا وكذا الحال لو كان هذا الخطاء
في علته واما اذا لم يعتقد ذلك بان يعلم ان المطلوب المعين مستحب وقصد ذلك
المعين لانه نوى كونه واجبا فالظ صحته وامتثاله للامر الا انه قصد لغوا
لان الداعي على الفعل هو قصد الامتثال وذلك القصد اللغو من اخطائه القاصد
فلا عبرة به نعم لو اعتقد وجوبه هو كاف وكذا الحال بالعكس فيه وفي جميع الصور
واما اذا لم يقصد المطلوب المعين منه فليس بصحيح بل لغو واما اذا كان عنده غير
معين بان كان متعددا او جاز تعدده فقصد احدهما او احدها ثم بان ان
الذي قصده لم يكن مطلوب الشارع بطل ايضا وكذا التردد في كونه مطلوب
الشارع من اول الامر او قبل الدخول في الصلوة بل وقبل خروج الوقت واما

بعده فلو كان القضاء بفرض جديد كما هو الاظهر فالظ عدم وجوبه وان كان الحوط
ولو كان تابعا للاداء يجب كالاداء هنا كله بالنسبة الى المجتهد ومقلده الثاني
عشر لو فعل بعض الاجزاء بقصد الريا او المقصود الاجزاء التي ليست الامتثال وما
يؤدي مؤداه ويكون ذلك البعض من المستحبات كالقنوت في الصلوة او المضمضة
والاستنشاق في الوضوء والغسل فالظ عدم الضرر فيما ذكر كالوضوء والغسل
بالنسبة اليهما الا انه فعل حراما ان كان رياء واما مثل القنوت فيحتمل مع التحريم بطلان
الصلوة ايضا لما سيجئ في محلها من وجوب اتصال بينها وعدم الخروج عنها في
اثنائها مع كونه احتمال كونه فعلا كثيرا في اثنائها اذا اطال فيه مع احتمال دخولها
في الاخبار الدالة على حرمة الريا في الافعال او العجب وكذا الحال في الوضوء والغسل في
اثنائهما **قوله** من شك في شيء من افعال الوضوء آه اما عدم وجوب الاستيناف
فاجماعي واما وجوب الاتيان بالمشكوك فيه وما بعده اذا كان قبل الانصراف فيدل
عليهما مضافا الى وجوب تحصيل البراءة اليقينية الثابتة من الاستصحاب والرجوع
الى العرف في الاطاعة والاجماع وعدم ذلك الاجماع الذي نقله جماعة من الاصحاب
وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت
ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى
الله ما دمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال
اخرى في الصلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه
وضوئه فلا شيء عليك وهذا مضافا الى العمومات التي مرت في وجوب الترتيب
في الوضوء مطلقا مع انه لا قائل بالفصل فاما ما روى في الصحيح عن زرارة
قال قال لي ابو عبد الله ع يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك
ليس بشيء فانه وان كان بظاهره يدل على ان الشك في شيء من افعال الوضوء مع

التعدي عن ذلك الفعل لا يلتفت اليه وان كان بعد في حال الوضوء لكن يجاب عنه بمنع
دلالته على عموم يشمل المقام ايضا لان كلمة اذا من اداة الاهمال ولا يفهم منها سوى العموم
العرفي والمعصوم ع كان في صدد بيان حكم الشك في الصلوة فاذا قال ع بعد
ذلك هذا الحكم لا يفهم العرف سوى عموم حكم الشك في الصلوة لا حكم الشك في غير
الصلوة ايضا فليتأمل نعم ورد في موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كلما شككت
فيه مما قد مضى فامضه كما هو فانها شاملة للمقام ايضا فانها شاملة للمقام
لكنها عام والصحيح المذكور خاص والخاص مقدم سيما مع اعتضاده بالاجماع و
الاستصحاب على ان ابن مسلم روى بطريق اخر عن الباقر ع هكذا كلما شككت فيه
بعد ما تفرغ من صلوتك فامض ولا تعد فيحتمل اتحادهما وكون احدهما نقلا بالمعنى
واكتفاء بالقرينة غير بعيد لما مر مرارا وكذا ذكره الاصحاب في باب الشك في الصلوة
فتأمل واما ما رواه ابن ابي يعفور في الموثق عن ابي عبد الله ع قال اذا شككت
في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه
فلا بد من ارجاع ضمير غيره الى الوضوء وان كان خلاف الظ لئلا يعارض الصحيح
المعتضد بالامور المذكورة واما كلمة شيء الثانية فلا يلزم ان يكون هي الاولى
ولذا قيل اليسر يسران في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لانه نكرة و
العسر عسر واحد لانه معرف باللام مع انك عرفت ان الشاذ ليس بحجة بل امروا
بترك العمل به صريحا فلا يضر هذه الموثقة ولا موثقة ابن مسلم ولا غيرها ان غاضت
واما عدم وجوب الاتيان بالمشكوك فيه بعد الانصراف فادعي عليه الاجماع ايضا و
يدل عليه ايضا صحيحة زرارة المتقدمة وصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع
رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلوة قال يمضي في صلوته ولا يعيد ولا قائل
بالفصل بين ان يكون الشك في كل الوضوء او جزئه وبين ان يكون الشك بعد الوضوء

قبل الصلوة او بعدها ويدل عليه ايضا موثقة ابن مسلم العامة المذكورة اتفاقا
ثم المراد من الانصراف من الوضوء الفراغ منه ولا يلزم الاشتغال بامر اخر او مكث
طويل ويظهر هذا من قوله ع في صحيحة زرارة ما دمت في حال الوضوء اذ هو صريح
في ان الامر بالاعادة على المشكوك منحصر في حال الوضوء ولا يعارضه قوله ع فاذا
قمت من الوضوء آه لانه كناية عن الفراغ ولذا عطف عليه قوله وفرغت منه بعينها
على ان المراد منه الفراغ والعطف تفسيري ولو كان القيام بعد الفراغ لما ناسب
ذكر قوله وفرغت منه بعد قوله اذا قمت بل كان المناسب ان يقول اذا فرغت
وقمت وايضا تفريعه ع القيام على ما سبق بقوله فاذا قمت باتيان كلمة الفا
شاهد اخر لان المتفرع على قوله ما دمت في حال الوضوء ليس الا ما لم يكن في حال
الوضوء بل يكون بعد الفراغ خاصة كما هو ظاهر على ان القيام من الشيء لا معنى له
سوى الفراغ منه كما صرح المعصوم ع ومن هو على حال الوضوء وايضا قوله ع اذا
كنت قاعدا على وضوئك ليس معناه الا الاشتغال ولذا عدى بكلمة على الا كلمة
في اذ غير مأخوذ في الوضوء القعود نعم لما كان في الغالب يفعل دون حال الوضوء
ويعبر عنه بالفراغ منه كنى ع عن الدخول بالقعود وعن الفراغ بالقيام ولذا لم
يذكر في سائر الاخبار ولا اعتبر احد من الفقهاء سوى الفراغ ولم يعتبروا الا
ولذا قال المصنف بلا خلاف فيهما وادعى الاجماع على ذلك الشهيد الثاني وصاحب المدارك
على ان اعتبار القيام فاسد بالضرورة من الدين اذ في عالم يمكن المكلف عن القيام و
ربما كان حال قعوده يشتغل بالصلوة وغيرها من الامور المختلفة الكثيرة مع انه
ربما لم يكن الوضوء حال القعود والمعصوم ع في صدد بيان حكم الشك في الوضوء لا
حكم شك وضوء القاعد خاصة مع ان القعود ليس شرطا لاعتبار الشك ولا القيام
لعدم اعتباره بالبديهة سيما وان يكون شرطها القيام بعده وانه لو لم يقم لم يذكر حكم

شكه على ان قوله وقد صرت في حالة اخرى بعد قوله وفرغت منه مشعر بان المكلف بالفراغ صار في حالة اخرى من صلوة او غيرها اى حال يكون اذ لا يخلو عن الاكوان الاربعة فلا جرم يكون في حالة اخرى وان كانت الاستراحة والسكون عن الوضوء على انا لو لم ناخذ كما ذكرنا بصير بين المفهوم الاول والمفهوم الثاني تدافع يكون الشرط في عدم اعتبار الشك هو الدخول في صلوة او غيرها وان الشرط في الاعتبار كونه في حال الوضوء فيما فيه وعلى تقدير التسليم نقول المفهوم الاول اقوى دلالة والاخر اضعف من وجوه كثيرة عرفت اكثرها فيقدم على الاخر حتى يوافق الفتاوى وسائر الاخبار ويخلص عن الخرازات ويكون الاضعف يرجع الى الاقوى لا العكس ويؤيد ما ذكرنا موثقة ابن مسلم حيث قال عم مما قد مضى ولا شك فان حين الفراغ من الوضوء يقال مضى الوضوء ويدل عليه ايضا حسنة ابن بكير حيث قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضاء قال هو حين ما يتوضاء اذكر منه حين يشك وجه الظهور حوابه عم على حسب سؤال الراوى ولم يفرض ان كان شك بعد الوضوء و اشتغل بامر اخر ومكث طويلا لا يشك عليه بل قرر على سواك المطلق اجابه على الاطلاق لان البعدية اعم من ان يكون بلا فصل او معه وان قيل ما تقول في رواية ابن ابي يعفور حيث قال عم وقد دخلت في غيره فان ظاهره اشتراط الدخول في الغير قال ان المراد منه ايضا الفراغ من الوضوء بقرينة ما قال عم بعده انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ولا ريب فان الذى فرغ من الوضوء ولا يشتغل بامر اخر يقال انه جاوز من الوضوء وعرفت ان المكلف لا يخرج عن الاكوان فهو في هذا الحال محل العضو و الان عن الوضوء والدخول في غيره معا شخصا واحدا ويؤيد ما ذكرنا في صحيحة زرارة كما انها تؤيد ما قال المعصوم عم في صحيحة زرارة فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حالة اخرى حيث جعل عم مجموع الثلثة امرا واحدا لكن اذا كان الشك في الجزء الاخير

ثم ليكن الامر لانه يرجع الى الشك في نفس الفراغ ووقع النزاع في معرفة الفراغ منهم من اعتبر اليقين بكمال الوضوء وتمامه فلا يلتفت الى الشك الحادث بعده وهذا صريح كلام ابن زهرة وظاهر المفيد والشيخ في النهاية وابن ادريس وابن حمزة وغيرهم وهو الاظهر كما عرفت لكن ظاهر الذكرى اشتراط القيام او طول القعود في عدم اعتبار الشك وغيره ما فيه اذ معلوم ان الفراغ مبنى على اعتقاد المكلف وبنائه على الفراغ لا القيام وطول القعود وامثالهما اذ ربما كان في حال القيام عن موضع الوضوء لم يفرغ منه بل مشتغل ببقيته وكذا طول الجلوس من بناء على تطويله فيه الا ان يكون في غاية الطول بحيث لا يحتمل الاشتغال فالعبرة في هذه ايضا باعتقاده كما انه في حال الجلوس غير الطويل ربما يتحقق الفراغ وان هذا الجلوس خارج عن جلوس الوضوء فلو شك بعد ذلك يكون الشك بعد الفراغ والخروج عنه عرفا والظ من المفيد والشيخ و ابن ادريس وغيرهم ان المكلف اذا كان فراغه عن وضوئه على يقين منه ثم عرض الشك لم يلتفت اليه وقضى باليقين عليه هذا كلام المفيد وكلام الشيخ انه في الصورة المذكورة مضى على يقينه وقال ابن ادريس فهنا اليس بنقيض الشك اليقين ويظهر هذا من حسنة ابن بكير ايضا والاحوط للدخول في امر اخر وما قام مقامه حتى يحصل الخروج عن خلاف الذكرى والعجب من صاحب الذخيرة انه تمسك بما ذكر من كلام الفقهاء ردا على الشهيد الثاني وصاحب المدارك في ادعائهما الاجماع على عدم الالتفات الى الشك اذا وقع بعد الفراغ من الوضوء اذ اليقين بالفراغ ليس مغايرا لما ادعيا الاجماع عليه بل هو عينه ومنه يعلم ما في الذكرى لا يوافقهما مع انه في البيان وافقهما وعبارة الدروس ايضا تحتمل الموافقة فتامل ثم اعلم ان هذا كله اذا لم يكثر شكه واما كثير الشك فيمضى على ما هو عليه ولا يعيد المشكوك فيما بعد وان كان بعد في حال الوضوء واستدل لهذا الحكم بنفي العسر والحرج في الدين وبما علل في صحيحة

زرارة الواردة في حكم الشك في الصلوة من قوله عم لا تطعموا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فان التعليل جار في المقام ايضا وهو حسن ويؤيده قول الصادق عم في صحيحة عبد الله بن سنان حيث قال عم واى عقل له وهو يطيع الشيطان فقيل له كيف يطيع الشيطان فقال عم لا اسئله عنه لم يفعل كذلك يقول هو من الشيطان ولا ريب في ان كثرة الشك من الشيطان ونحن مامورون بعدم الطاعة فيلزم عدم الالتفات الى المشكوك فيه مع كثرة الشك واما اذا سهى عن بعض افعال الوضوء يعيد عليه وعلى ما بعده ان لم يجف بلل الاعضاء السابقة على السهو وان جف استانف ما الاتيان به وبما بعده فادعى على الاول الاجماع المحقق في المعتبر وعلى الثاني العلامة في التذكرة ويدل عليهما مضافا الى الاجماع الاخبار المستفيضة منها حسنة زرارة بابراهيم بن هاشم قال قال ابو جعفر عم تابع بين الوضوء الى ان قال فان غسلت الذراع قبل الوجه فابدء بالوجه واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الراس فامسح على الراس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابدء بما بدء الله عز وجل الى غير ذلك من الاخبار التى مرت في بحث الترتيب واما وجوب الاستيناف مع الجفاف فيدل عليه الاخبار الماضية في وجوب الموالاة وثبت انه يفوت الموالاة بالجفاف واما ما ورد في الموثق عن سماعة عن ابى عبد الله قال من نسى مسح راسه او قدميه او شيئا من الوضوء الذى ذكر الله في القران كان عليه اعادة الوضوء والصلوة فمحمول على الجفاف وما ورد في الصحيح عن على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عم قال سئلته عن رجل توضا ونسى غسل يساره فقال يغسل يساره وحدها ولا يعيد وضوء شيء غيرها فاما محمول على عدم وجوب اعادة غيرها مما تقدمها لا ما يليها ايضا او على انه تذكر قبل الاتيان بشيء مما بعدها ثم غسلها او بشيء مما بعدها ولذا اعادة شيء او على ان بعد غسل اليسار ليس شيء يتوضاء لغيره بل يمسح

المسح فعليه المسح لا غسل شيء فيصدق انه ليس عليه وضوء شيء اى غسل بل عليه المسح والله يعلم واما من نسى غسل بعض عضو فان جفت الاعضاء السابقة عليه نسيانا فعليه الوضوء وان لم يجف فالمشهور وجوب غسل ذلك الموضع والاتيان بما بعده من الغسل والمسح للادلة المذكورة من الاجماع والاخبار وتحصيل البراءة اليقينية وخالف في ذلك ابن الجنيد فقال ان كان المنسى دون سعة الدرهم بلها وصلى وان كان اوسع اعاد على العضو وما بعده ويدل على الفقيه مرسلا قال وسئل ابو موسى بن جعفر عم عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضاء موضع لم يصبه الماء قال يجزيه ان يبله من بعض جسده ويظهر من هذا ان الصدوق قائل بمضمونها لما قال في اول كتابه لكن قال حيوى انه مما لم يعمل به ادخل في كتابه وكيف كان يشكل العمل بها لشذوذها وعدم صحة سندها ومخالفتها لما ذكر من الادلة وحملت على صورة الشك والوهم بان وجد الموضع يابسا فتوهم عدم اصابة الماء ويمكن الحمل على الشك قبل الفراغ من الوجه او قبل الدخول في العضو الذى بعده وعلى كثير الشك بقرينة الاتيان بصيغة المضارع في موضعين وهي تفيد الاستمرار التجددى فتامل والظ انها ليست مستند ابن الجنيد بل مستنده هو الذى ذكره حيث قال انه قد روى تروية الدرهم ابن سعيد عن زرارة عن عن ابى جعفر عم وابن منصور عن زيد بن على وضره حديثا بامامة عن النبي صم ولم نتفق على مأخذه فلا يجوز العمل بها لذلك لمخالفتها للاصول والقواعد والاجماع

قوله ومن كان في موضع غسله آه الجبيرة هي العيدان التى يجبر بها العظام المكسورة ويكون غالبا مع خرقة ويطلق الفقهاء على ما يشد به القروح والجروح ايضا ويساوون بينهما في الاحكام انتهى اقول الجبيرة اذا كانت على ما يجب غسله في الوضوء فلا خلاف في وجوب نظم موضع تلك الجبيرة وغسله مع الامكان ونزعها من دون ضرر ومشقة او اجراء الماء تحتها كذلك بتكرار الماء حتى يصل البشرة وتغسيلها ان تمكن

النزع وكان ما تحت الجبيرة طاهرا او امكن ايصال الماء الى ما تحتها على وجه التطهير الشرعي
لعموم الاوامر الواردة بالغسل لكن هذا يقتضي جواز اجراء الماء تحتها بالنحو الذي ذكره
وان امكن النزع كما هو الظاهر من صاحب الذخيرة لكن على هذا ايضا يجوز وضع العضو
في الماء الى ان يصل الماء تحتها ويغسل على الوجه الشرعي لشمول تلك العمومات هذا
النحو ايضا وان امكن النزع مضافا الى ما روي في الموثق عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل
عن الرجل ينكسر ساعده او موضع من مواضع الوضوء فلا يقدر ان يمسح عليه لحال الجبر اذا
اجبر كيف يصنع قال اذا اراد ان يتوضأ فليضع اناء فيه ماء ويضع موضع الجبر في الماء
حتى يصل الماء الى جلده وقد اجزاه ذلك من غير ان يحله ومع هذا صرح في الذخيرة
بعدم جواز هذا الوضع لا بعد العجز عن النزع وعن التكرار الذي ذكر وادعى على
ذلك الاجماع والمحقق ما اعتبر هذا الوضع اصلا ووافقه في المدارك ولعلهما اعتبرا
منافاة الوضع لانتفاء التباين حتى يثبت خلافه لكن هذا خلاف ظاهر تعبير المدارك في
الاضطرار عات الترتيب بالحاجة الى النزع ان امكن والا فالتكرار المذكور وان امكن
والا فالوضع المذكور وحمل بعض الاصحاب الموثقة المذكورة على الاستحباب وحكم
باستحباب الوضع المذكور لمعارضتها صحيحة عبد الرحمن الآتية وسيجيء الكلام فيها
مع انه مع امكان غسل موضع الجبيرة كيف يجوز الاكتفاء بغسل ما حولها مع اقتضاء
اقتضاء العمومات وغيرها ثم اعلم انه اذا كان ما تحتها نجسا وغسل على الوجه الشرعي
في الوضوء فهل يكفي الغسل الواحد لازالة الخبث والحدث جميعا ام لا بد من غسل
لازالة الخبث ثم غسل آخر للوضوء بعد ما طهر المحل هذا اذا كان الغسل الواحد يكفي
لازالة الخبث والا فغسلان لها ثم غسل آخر للوضوء او يكفي غسلان الاول لازالة
الخبث خاصة والثاني لها وللوضوء جميعا اشكال والمتبادر من الآية والاخبار كون
مواضع الوضوء طاهرة عن الخبث وبعد طهارتها يتوضأ وان كان مقتضى الاطلاق

جواز التداخل وسيجيء التحقيق في ذلك في مبحث الغسل انشاء الله ولا احتياط ظاهر
بل ربما كان الاقوى ايضا اشتراط طهارة محل الوضوء واعلم ايضا ان التكرار او
الوضع في الماء انما يجوزان اذا كان المسح بماء الوضوء لا بالجديد منه هذا كله اذا امكن
النزع او امكن ايصال الماء الى ما تحتها واما اذا لم يمكن شيء منهما اجزا المسح على
الجبيرة سواء كان ما تحتها نجسا او طاهرا ووجوب المسح عليها وغسل ما حولها وعدم
وجوب غسل ما تحتها في هذه الصورة مذهب الاصحاب وادعى المحقق والعلامة الاجماع
على ذلك بل الظاهر ان الشيخ ايضا ادعى الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماعات ما روي
في الصحيح عن كليب الاسدي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع
بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وكليب ممدوح بمدح عظيم
ويروي عنه صفوان وابن ابي عمير وهما لا يروون الا عن ثقة كما صرح به الشيخ في العدة
وهم اجمعت العصابة ويروي عنه ايضا فضالة وهو ايضا ممن اجمعت العصابة مع ان
فضالة في سند هذا الحديث المذكور مع ان النجاشي قال كتابه يرويه جماعة من
الاصحاب وهذا اعتداد عظيم به عند النجاشي وغيره مع ان هذا الحديث منجبر بعمل الاصحاب
ويعضده الحسنان الآخران مثل حسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون به القرحة
في ذراعه ونحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها اذا
توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه فلينزع الخرقة
وليغسلها الحديث وحسنة الوشاء عن ابي الحسن عليه السلام عن الدواء اذا كان على يدي الرجل
ايجزيه ان يمسح عليه قال نعم يجزيه ان يمسح عليه والاجزاء ظاهر في الوجوب وعن عبد
الاعلى عن الصادق عليه السلام قال انقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فقال ما جعل عليكم
في الدين من حرج امسح عليه ويؤيده ايضا ما ورد عن علي عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور
وما لا يدرك كله لا يترك كله وعن الرسول صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا

نعذر الحقيقة فاقرب المجازات متعين كما سيجيء فلا يعارض ما ذكرنا صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج قال سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن الكسير يكون عليه الجبائر كيف يصنع بالوضوء
وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه
الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث
بجراحته لانك ترى انه لا تنافي بينهما حتى تعارضه لان ايجاب غسل ما حوله وعدم غسل الجبائر
لا ينافيه وجوب المسح اذا كان ثابتا من دليل آخر لاحتمال ان يكون عدم تعرضه عليه السلام لحال
المسح لوضوحه عند الراوي وعدم الذكر لا يدل على العدم كيف والمطلقات التي
تقيد بالمقيدات بالاتفاق من دون تأمل من احد حالها حال ما ذكر مع انه عليه السلام كان
في صدد منع ايصال الماء الى الجرح والعبث به وقوله عليه السلام ويدع ما سوى ذلك اي لا
يغسله ولا ريب في عدم جوازه وعلى فرض ظهوره في ذلك لا يعارض الظاهر النص
لان هذه الصحيحة وامثالها مطلقات والاخبار السابقة مقيدات وظاهر ان المطلق
يحمل على المقيد والمجمل على المفسر وكذا الكلام في باقي الاخبار التي لم يذكر فيها المسح مثل
حديث مع ان الخبر اذا لم يكن معمولا به يكون شاذا لا يجوز العمل به نصا واجماعا فيجب طرحه
وتأويله بما يرجع الى الحجة ثم اعلم انهم صرحوا بالحاق القروح والجروح بالجبيرة كما اشرنا
بل ادعى بعضهم الاجماع على ذلك وقال اذا لم يكن الخرقة طاهرة يوضع عليها خرقة اخرى
طاهرة ويمسح عليها تحصيلا للامتثال من الادلة المذكورة ومقتضى هذا ان لو لم يكن على
القروح والجروح خرقة يوضع عليها خرقة اخرى طاهرة او مثلها ويمسح عليها فتأمل هذا
اذا كان الجبيرة في موضع الغسل واما اذا كان في موضع المسح فان لم يكن تمنعها عن المسح
على العضو وجب لانه مأمور بالمسح على العضو مع الامكان بالاجماع والنصوص ويجب
عليه ولا يكفيه تكرار الماء حتى يصل الى العضو لانه لا يجوز لانه ليس مسحا بل غسلا مع انه يضر
بالماء الجديد ايضا واما اذا لم يمكنه ذلك مسح على الجبيرة بلا خلاف منهم ويدل عليه الاطلاق

الروايات السابقة ايضا ثم ان الظاهر من الاخبار ان المسح بمنزلة الغسل فكما انه لا بد في الغسل
من طهارة محله كذلك في المسح مع انه اجماعي ايضا فاذا لم تكن طاهرة وامكن نزعها
وتطهيرها او تبديلها وجب وان لم يمكن فالظاهر انه ينتقل الى التيمم ومما احتمل في الذكرى
الاكتفاء بغسل ما حولها اذا كان الجبيرة نجسة وفي محل الغسل كالجرح المجرد لا دليل عليه
ما قيل من انه اذا لم تكن طاهرة يضع عليها خرقة طاهرة ويمسح عليها لم يخل ما اخذه ثم
المشهور بين الاصحاب اتحاد حكم الطلاء الحائل واللصوق مع الجبيرة كما مر ويدل عليه
صحيحة حسن بن علي الوشاء قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الدواء اذا كان على يدي الرجل
ايجزيه ان يمسح على طلاء الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه ويدل عليه ايضا رواية
عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انه عثرت فانقطع ظفري فجعلت
على اصبعي مرارة كيف اصنع بالوضوء للصلوة فقال عليه السلام تعرف هذا واشباهه من كتاب
الله تبارك وتعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ورووها في التهذيب بسند حسن
وزاد في آخرها امسح عليه مع انها منجبرة بالشهرة ولا يضر ضعفها لو كان ويمكن ان
يستدل لالحاق بواقي الموانع من وصول الماء الى العضو بالجبيرة بما قال عليه السلام تعرف هذا واشباهه
من كتاب الله تعالى مع بيانه عليه السلام كيفية المعرفة بانه امسح عليه فيفهم منه ان كل ما يكون
مانعا عن وصول الماء الى العضو حكمه حكم الجبيرة مع انه لا قائل بالفصل بين الطلاء والدواء
والموانع الأخر فتدبر وفي الموثق عن عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل
ينقطع ظفره هل يجوز له ان يجعل عليه علكا قال لا ولا يجعل عليه الا ما يقدر على
اخذه عنه عند الوضوء ولا يجعل عليه ما لا يصل اليه الماء لا بد من حمله على ما اذا لم يكن
لا بد منه بقرينة قوله عليه السلام الا ما يقدر على اخذه عنه ولا باس الا للغسل او المسح فاذا
كان المكلف بحيث لا يضره الغسل لا يجوز ان يحصل مانعا له واما اذا فعل ذلك
من دون ضرورة فان امكن الرفع وجب وان لم يمكنه فالظاهر صحة الوضوء بالمسح على

الجبيرة لما يظهر من ادلته فلا حاجة الى العدول الى التيمم سيما اذا كان في موضع التيمم اذ لا
شبهة ح في تقديم الوضوء كما سيجيء والاحوط الجمع بين الوضوء والمسح والتيمم ولا ريب
في وجوب استيعاب المسح اذا كان في محل الغسل لظواهر الاخبار الدالة عليه وبيان
ما قال في المعتبر ان هذا بدل الغسل فكما يجب الاستيعاب في المبدل منه كذا يجب في
البدل ايضا وما نقله الشيخ في المبسوط حيث جعل الاستيعاب احوط واستحسنه في الذكرى
ايضا لا يخفى ان وجهه ان الجبائر يجب ان تغالب وبعض الاوقات ليست
للسطوح بحيث يتحقق الاستيعاب بالمسح وامرار اليد على سطحها اذ فيه ان ذوح
وثقوب فلا يتاتى من جهة العيدان وما يشبهه العيدان والخرق والادوية كما لا
يخفى على المطلع استيعاب جميع تلك الخلل والفرج والثقوب بحيث امرار الكف الا
بعسر ومشقة لغير شديد والمعصوم ع قال يمسح عليها وظاهره كفاية امرار الكف على
ما فوقها مرة واحدة من غير جهد وحث في ايلاغ اجزاء الكف الى الخلل
والفرج ورؤس الاصابع الى الثقوب والعسر لا سيما في الاستيعاب في البدن في جميع
في محله فالمراد من الاستيعاب وعدمه في المقام هو الذي ذكرنا لا انه يمسح على
بعضه دون بعض مع تيسر المسح عليه ايضا كما لا يخفى على الفطن فتامل جيدا وما ذكره
العلامة في النهاية من وجوب اقل مسمى الغسل في المسح انما هو من جهة ان الاظهر ان
بين المسح والغسل عموما من وجه في المقام او مطلقا كما سيجيء ان شاء الله تعالى
فقوله في صحيحة الكلبي وغيرها يمسح على الجبائر وامثال ذلك ليس المراد الا انه
يمر يده على الجبائر فكان امرارها على البشرة ولا يمر على ما تحت الجبائر اذا ما
امكنه وليس المراد انه يجفف يده عن الرطوبة الزائدة التي فيها ثم يمرها
على الجبيرة كيلا يقع جريان اصلا واساسا كما لا يخفى كيف ولو كان الجبيرة في الوسط
من الذراع مثلا اذ كيف يتاتى ح هذا المعنى الا ان يغسل اولا ما فوق الجبيرة ثم

الجبيرة ثم يجفف يده لمسح الجبيرة ثم بعد مسحها ثم يأخذ ماء جديدا ويغسل ما تحت
الجبيرة المدوس الاصابع ولعل القطع حاصل بعدم ارادة هذا المعنى في الاخبار الا
هو ما ذكرنا وان المراد هو المسح اللغوي اي امرار اليد برطوبتها التي كانت معها نعم لو
كانت يجفف من جهة اضرار الماء بالجبيرة وموضوعها ان اضر وذلك امر خارج الا انه
في حقيقة الفاظ الحديث كيف وربما لا يضرها الرطوبة اصلا ولذا امروا بوضع الجبيرة
في الماء الى ان يصل تحت الجبيرة ثم ربما يضرها هذا القدر لكن لا يضرها المسح الذي
يكون مع اقل جريان وادناه وهو جريان جزء من الماء على جزء او ادنى من البدن
كما سيجيء ان شاء الله بل لا يكاد يتحقق مسح خال عن الجريان في مسح الرأس والرجلين
في الوضوء فضلا عن هذا المسح الذي يظهر من الاخبار ان المراد عدم كونه تحت
الجبيرة الا انه ينتقل الوضوء ح ويجعل غسله مسحا من دون مانع من الغسل اصلا ورأسا
ثم من المانع لا مانع عنه كما ذكر ولعل مراد القدماء من الفقهاء بل وكثير من المتاخرين
ايضا ما ذكرنا اذ ما اشار احد منهم الى التجفيف مع انه في ارعام البلوى مع عسر
العلاج ولا يثبت اصطلاح في المتباين كما ستعرف سيما في المقام بل نقول المراد من قوله
ما وصل اليه الغسل في صحيحة عبد الرحمن السابقة لعله اعم من البشرة وظاهر الجبيرة بل هذا
انسب بعموم كلمة ما الشمول للبشرة وما ذكرناه مع ان عدوله عن قوله يغسل ما حول الجبيرة
الى قوله يغسل ما وصل اليه الغسل لعله لاجل ما ذكرنا ويكون مراده ع انه يغسل العضو
جميعا بان يمر يده على البشرة وعلى ظاهر الجبيرة فاي شيء وصل اليه الغسل في هذا الامر يجب
عليه غسله واي شيء لا يصل بل يكون مستترا فلا يجب غسله ولا نزع الجبيرة ولا يعبث بالجراحة لاجل
غسل ما تحتها اذ يكفي غسل ما حولها وما فوقها وهو المسح بادنى جريان كما عرفت انه غسل
حقيقة فح ارتفاع التعارض بين الصحيح المذكورة وما غايرها من الادلة السابقة على انه
على فرض كون ما ذكر خلاف ظاهر تلك الصحيحة لابد من حملها عليه حتى يوافق الادلة التامة

السليمة ويخرج عن الشذوذ لانه اقرب المحامل واوفق بالقواعد ويعضده ما ذكره من ان ما
لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
على ان اخبار المسح لو كانت تدل على وجوب عدم الجريان او وجوب حصول عدم تحقق خلية
الجريان يصير معارضا للآية والاخبار المتواترة من وجوب الغسل وكونه هو الفريضة الالهية
لا المسح ومن القواعد الثابتة المسلمة انه اذا تعذر الحقيقة فالحمل على اقرب المجازات
لانه فعلى هذا يجب حمل المسح على ما ذكر او حمل تلك الاخبار على صورة تضرر المكلف من
المسح بادنى جريان من جهة كون العضو مما وفيه ولم يوجب تضررا على المكلف ولذا ورد
وجوب الوضع في الماء وافتى الفقهاء به وبالتكرار ويمكن ان يبتل اليد وان كان مع
رطوبة كثيرة الا انها بامرارها على الخرقة تشرب الرطوبة فلا يتحقق سوى المسح الخالي عن
الجريان والجريان يحتاج الى التكرار او تبل في الماء ح فيرى منها تحت الخرقة فتامل وعلى تقدير
عدم الاضرار يجب غسل ما تحتها بالتكرار والوضع في الماء والمفروض عدم ترك منهما
فما ذكره العلامة من الفروض النادرة ومحكمه يستخرج من القواعد والعمومات وهي تقتضي
ما ذكره ره والاخبار ايضا وردت على وفق القواعد والعمومات فلا يكون مخصصة لها
ثم اعلم انه ربما يمكن ايصال الماء الى بعض ما تحت الجبيرة ولا يمكن الايصال الى بعض اخر
فيجب الايصال الى ما يمكن ويكفي المسح على ما لا يمكن وايصال الماء تحت العيدان مما
لا يمكن بخلاف الخرقة التي يكون منها اما الجرح او القرح او الكسر المجردة عن الجبيرة فان امكن
غسلها ولو بتسخين الماء والموضع الذي يتوضأ منه ادخله ماء الحمام وامثال ذلك من
تدهين موضع الجرح وجب فان ماء الحمام ربما ينقع الجرح او القرح فضلا عن ان يضر
والاطلاق بعض النصوص كما ستعرف وان تضرر فهل يكفي غسل ما حولها خاصة ام لا بل
من مسحها ايضا للاول الاصل وللثاني انه اذا تعذر الحقيقة يحمل على اقرب المجازات والاخبار
السابقة وهي ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وغير ذلك وعلى الثاني اذا تعذر المسح عليها

فهل يجب وضع لصوق والمسح عليه ام لا وعن الذكرى احتمال الوجوب وان قلنا بالاول
تحصيلا للجبيرة التي ورد المسح عليها واتفق الفتاوى عليه وفيه ان الامر بالمسح في الاخبار
والفتاوى انما هو في الجبيرة الحاصلة قبل الوضوء لا انها تحصيل للمسح اذا اريد الوضوء
وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه سئل عن الجرح كيف يصنع به صاحبه
قال يغسل ما حوله وفي السند وان كان محمد بن عيسى عن يونس الا انك عرفت على
الظن لكن ربما تفتي ولا يضرها ذكره الصدوق ره وشيخه ابن الوليد كما حقق
في محله ولا يخفى ان ظاهرها عدم تيسر الغسل ولاجل هذا سئل الفقيه الجليل عن ذلك
ويحيل التضرر بالمسح ايضا لان الغالب انه اذا تضرر بالغسل تضرر بالماء مطلقا في
ظاهرها عدم الجبيرة ايضا لان الجبيرة تشمل ما حول الجرح عادة والظاهر منها ان غسل
البشرة لا بد من الجبيرة وغسلها انما يجوز اذا لم يمكن غسل ما تحتها اذ كما عرفت فلا
يحكم المعصوم ع بغسلها مطلقا على انه على تقدير العموم خصص بغير الجبيرة من جهة
الاخبار والفتاوى في الجبيرة بالمسح عليها كما عرفت ومثلها حسنة الحلبي عن الص ع عن
الرجل يكون به القرحة في ذراعه ونحوه من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ
ويمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان لا فلينزع الخرقة
ثم ليغسلها قال وسئلته عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله اذ التقريب
كما تقدم مضافا الى انه عند سواله عن الجرح لم يقل يعصبها بالخرقة مع انك عرفت ان الجرح
اذا كان عليه المرارة او الدواء يجب مسحهما كما عرفت هذا مع عدم قائل بالفصل بين
القرحة والجرح هنا والاحتياط المسح على القرحة والجراحة الخاليتين عن الجبيرة ووضع الجبيرة
عليهما لكن للحكم الكبير الا انه ادعى في المدارك عدم الخلاف في وضع الخرقة والمسح
عليها ومع ما كان هذا هو الظاهر من صحيحة حسنة الحلبي المذكورة وقد ذكرناه في اول المبحث
ويعضده اتفاق الفتاوى عليه كما مر ويمكن دعوى شمول مثل قوله ع امسح على الجبائر

ويعرف هذا واشباهه من كتاب الله وغير ذلك مع ان المشهور عند الفقهاء ليس غسل
ما حول الجرح المجرد ومثل هذا ربما يظهر من صحيحة ابن سنان وغيرها شاذة بالنسبة
الى ظاهرها فيجب التاويل للجمع فيشكل ح الاكتفاء بغسل ما حول لقطن من دون
وضع خرقة طاهرة وكذا الحال لو كان الجرح بحيث يحصل البرائة اليقينية في
على ما ذكر بل وعلى التيمم معه ايضا والله يعلم وقال الاستاد الكل في الكل واعلم
ان الاصحاب الحقوا الكسر المجرد عن الجبيرة ايضا بالجرح في الحكم وكذا كل داء في العضو
لا يمكن ايصال الماء اليه والاثبات بالدليل مشكل لكن الاولى متابعتهم انتهى كلام
رفع مقامه ولا يخفى ان الظاهر من كلامه وقوع اتفاق الاصحاب ثم اعلم ان الجبيرة
قد يكون مختصة بموضع من العضو وقد يكون شاملة لجميعه وتشملها حسنة
كليب والوشاء وقال في الذكرى لو عمت الجبائر او الدواء الاعضاء مسح على الجميع
ولو تضرر بالمسح تيمم ومثل هذا قال المحقق في المعتبر بعبارتهما شاملة لصورة كون
جميع الاعضاء عليها الجبيرة بحيث لا يبقى شيء يغسل لكن لا بد من التامل في انه
هل يشمل الاخبار الواردة في الجبيرة هذه الصورة ام لا والنظر الى اطلاق الاخبار
يرجح شمولها ويحتمل الانتقال الى التيمم لبعد فهم هذا النوع من الجبيرة من الاخبار
فتامل واما اذا لم يكن الكسر وما يجري مجراه في موضع الطهارة لكن يتضرر بسبب
غسل اعضاء الطهارة او مسحها يتعين ح وجوب التيمم لعموم الاخبار الدالة على
ان من لا يمكنه استعمال الماء لعذر يتيمم فتامل ثم الجبيرة قد يكون منطبقا على
الموضع المؤف بحيث لا تزيد عليه اصلا وقد تزيد من جهة عدم امكانها وعدم استقامتها
الا بهذه الزيادة التي جعلها الطبيب والرباط المعالج تحت الجبيرة وح تعم
في حال الوضوء لو تيسر التقليل لزم سواء كان بالنسبة الى الزائد او بالنسبة الى
المساوي لكنها على خلاف الاصل الا ان يكون حرجا فلا يلزم وان تيسر غسل

مطهرة

ما تحت الزائد وجب كما لو تيسر غسل ما تحت المساوي كما قلنا سابقا قوله
ويستفاد الخ في المدارك ان في كلام الاصحاب في المقام اجمالا لتصريحهم بالحاق
القرح والجرح بالجبيرة سواء كانت عليها خرقة ام لا وفي الذخيرة وبعضهم ادعى
الاجماع على ذلك ونص جماعة على عدم الفرق بين ان يكون الجبيرة مختصة ببعض
او شاملة للجميع وفي التيمم جعلوا من اسبابه الخوف من استعمال الماء بسبب القرح
الجرح من غير تقييد بتعذر وضع شيء عليهما والمسح عليه واما الاخبار ففي
بعضها ان من هذا شانه يغسل ما حول الجرح وقد تقدم وفي كثير منها انه ينتقل الى
التيمم كصحيحة ابن مسلم عن الباقر ع عن الجنب يكون به القروح قال لا باس بان لا
يغتسل ويتيمم وفي حسنته الاخرى به القروح او الجراحة قال لا باس اه وصحيحة داود
بن سرحان عن الصادق ع في الرجل يصيبه الجنابة وبه جروح او قروح او يخاف
على نفسه البرد قال لا يغتسل ويتيمم ويمكن الجمع اما بحمل ما دل على التيمم على ما اذا
تضرر بغسل ما حولها او بالتخيير انتهى اقول من تامل كلامهم في بحث التيمم ظهر له انه
للطهارة اضطرارية عندهم لا يصح الا بعد العجز عن المائية والوضوء مطلقا طهارة
مائية بلا شبهة فمتى يصح المائية عندهم كيف يصح الترابية فاي حاجة في كلامهم فاذا
صرحوا في الوضوء بالحاق القروح والجروح بالجبيرة صرحوا بانه طهارة مائية صحيحة ففي
التيمم اذا جعلوا من اسبابه الخوف من استعمال الماء بسبب القرح او الجرح لا شبهة في
كون هذا التيمم بعد العجز عن تلك المائية وكيف يمكن ان يخفى مثل هذا عليهم فمرادهم
اذا لم يمكن غسل ما حولها او لم يمكن المسح على الجبيرة اذ ظاهرهم الاتفاق على وجوب
هذا المسح على ما صرحوا به بل ادعى الاجماع غير واحد منهم كما عرفت وبالجملة لا شبهة
في انهم جعلوا العجز عن استعمال الماء شرطا والمشروط لا يتحقق بدون الشرط بالبديهة
وليس الشرط العجز عن استعمال غسل الاعذار في موضع التيمم كيف والوضوء غير منحصر

المصنفين

وضوء غير صاحب العذر فان اقطع الرجل واقطع بعض العضو ومن لا يتمكن من مسح
بشرة الرجل فيمسح الخفين للبرد او التقية ومن لا يتمكن من المسح ببقية الماء الى غير ذلك
يجب عليهم الوضوء خاصة كصاحب الجبيرة فلا معنى في الاستشكال في خصوص القرح
والجروح لا سيما اذا كان الجبيرة في موضع التيمم ولا يمكن نزعها والمسح على البشرة و
تامل صاحب الذخيرة في هذا الدعوى مدعيا ان ظاهر الصدوق التخيير بين المسح والاكتفاء
بغسل ما حولها حيث قال في الفقيه من كان في الموضع الذي يجب عليه الوضوء قرحة او
جراحة ولم يؤذه حلها فليحلها وليغسلها وان اضر به حلها فليمسح يده على الجبائر و
القروح ولا يحلها ولا يعبث بجراحته وقد روي في الجبائر عن الصادق ع انه يغسل ما حولها
ثم قال بل لا يبعد ان الكليني ايضا جوز الاكتفاء بغسل ما حولها لانه روى ما يدل عليه
اذ قاعدة القدماء العمل بما يوردونه في كتبهم من الاخبار ومن ذلك يعلم مذاهبهم وفتاويهم
وفيه ان يذكروا شيئا بطريق الفتوى انتهى اقول لا شك في ان ما ذكره الصدوق كان صريحا
في فتواه فكيف يقول من ذلك يعلم فتويهم وكيف يقول وفيه ان يذكروا شيئا اه مع ان الفقيه
مشحون من فتاويه سلمنا لكن المقام من جملة القليل بلا شبهة وهو لم وقد روي اه لا
يدل على انه يرجع بهذا الرجوع عن فتواه اذ هذا الكلام منفصل بفتواه والرجوع بالكلام
المتصل فيه ما فيه وبالجملة صرح اولا بالفتوى ثم ذكر رواية نسبها الى الصادق ع
صريح في انه وثق واطمأن بما افتى به وانه في هذه الرواية المنسوبة متامل في الجملة
السر في الوثوق بكونها حجة عنده اذ في الوثوق بالاكتفاء بما يظهر منها اذ ابانة غسل
ما حوله لا يستوفي ما عداه بلا شبهة كما عرفت سابقا او يحمل عنده انها في موضع لا يتيسر
مسحها الى غير ذلك ولا يدل على حكمه بالتخيير بوجه من وجوه الدلالة وفي بعض
المقامات بعد نقل الرواية المخالفة لما افتى به فيصرح باني ذكرت هذه الرواية
مع عدولي عنها ليعلم الناظر انها من رواها وكيف رواها الى غير ذلك مع ان عادة

المصنفين

المصنفين من القدماء انهم يروون الروايات التي لا يعولون بها ولا يست حجة كما صرح في
الفقيه وان قال في اوله لم اقصد في هذا الكتاب قصد المصنفين في كتبهم في ايرادهم
جميع ما رووه بل لا اورد الا ما افتي به الا انه بعدما دخل في كتابه هذا ذكر ما ينافي
ما افتى به كثيرا منها حتى صح منه رح بانه رجع عما ذكره اولا قلت وعلى تقدير
عدم البداء بما يذكر الرواية باعتقاد ان مضمونها ليس لا ينافي فتواه بل يوجه
يجمع بينهما كما هو عادته وعادة الكليني في ايرادهما الروايات الظاهرة في الجبر والتشبيه
وغيرهما في اصول الدين وفي وعدم يحصل جزم بان مرادهما اليس ما هو ظاهرها لكونه
خلاف الاجماع وخلاف راي الشيعة وغير ذلك ولذلك ما نسب اليه ولا الى الكليني شيء
مما ذكر في مقام نقل المذاهب بل في المقام المذكور يدعون اجماع الشيعة ويدعي الاجماع من
لكن نعلم ان المذهب خلافه ومن ذلك ايرادهما الاخبار الكثيرة قوله عليه السلام بدعاء او قراءة
او ذكر في التعقيب او في يوم عرفة او يوم عيد وامثالهما مما لا يجب كرده بل غالب المستحبات
التي لا حقيقة لها بلفظ الامر وبلفظ عليه او امثالهما من العبادات التي هي مع قطع النظر عن
القرينة يكون ظاهرة في الوجوب من دون قرينة في ذلك الحديث على خلافه او غيره من
الاحاديث ومما ذكرنا في غاية الكثرة بلا شبهة ومن هنا ما نسب احد من فقهائنا
واحد منهما الى مخالفة سائر الفقهاء في ايجابهم المسح وما ادعوا عليه الاجماع بل الشهيد رح
ذكر ناعز ما الى الصدوق كثيرا انه جعل من دين الامامية الاقرار بكذا وكذا ومع ذلك
هو وابوه او الكليني الى خلافه من جهة انه روى في الفقيه او الكليني في الكافي ما هو ظاهره
في خلافه او غير ذلك هذا كله مع ما عرفت من ان خروج معلوم النسب غير مضر في اجماعنا
بلا شبهة فعلى تقدير تصريح الصدوق به بالخلاف لا يضر الاجماع فما ظنك بما ذكره و
بنا دعوى ما ذكرنا من ان مراد الصدوق والكليني ليس التخيير بين المسح والاكتفاء بغسل ما
حوله ان التخيير في ذلك فاسد قطعا اذ غسل ما حولها يحقق الجزء الواجب قطعا ولم يتحقق

لصدق التخيير بين غيره وبين غسل ما حولها واجب على اي تقدير واما مسح الجبيرة فما لم
يكن واجبا مطلقا كما هو مذهب غيرهما من الفقهاء او مستحبا مطلقا واما انه لا يجب
تخييرا بين وقوعه وعدمه قطعي البتة اذ الواجب لا يجوز تركه لا الى بدل واما
يجوز تركه لا الى بدل فهو مباح او مستحب او مكروه بالبديهة وتوجيه كلامهما بانه ان قصد
المسح مع الغسل يجب عليه وان لم يقصد المسح فهو يكفي غسل ما حوله مع انه اكثر لا ينفع
فيه اصلا لبقاء المحذور على حاله الا ان يوجه بانه ان لم يقصد المسح يجب تركه فالتخيير
بين وجوب الفعل ووجوب الترك والمراد من الاكتفاء بغسل ما حولها هو هذا المعنى ثم انه
في غاية البعد والركاكة لا معنى للتخيير المذكور اذ التخيير انما هو بين فعلين لا بين فعل وتركه
ذلك الا ان يوجه بكون التخيير بين مسح بعضه ايضا فافهم ومما ينادي بما ذكرنا من ان مراد
الفقهاء في التيمم انما هو بعد العجز عن المائية ان العلامة قال في المنتهى لو كان الجرح مما
يمكن شده وغسل الباقي ومسح الخرقة التي عليه بالماء الذي فيه وجب ولا يتيمم
وان لم يمكن ذلك تيمم وصرح بذلك في النهاية ايضا وقال ايضا في المنتهى لو كان على جميع
الاعضاء جبائر او دواء يتضرر بازالته جاز المسح على الجميع ولو استضر بالمسح تيمم ومثل
ذلك عبارة المحقق والشهيد التي مرت وبالجملة من تامل كلامهم في التيمم لا يبقى له مجال التوهم
واما ما ذكره في المدارك في الاخبار من ان الوارد في الجرح ليس الا غسل ما حوله وان لم
يكن كلامه منحصرا في الجرح ومن عرفت التصريح بالمسح على الخرقة فيها واما الجرح فتحته الرشاء
ليس لها اذا لا وآه على يدي الرجل يكون لامر التشر اما القرحة او الجرح او غيرهما وليس
الجرح ابعد منها لم يكن اغلب فالمعصوم عم ما استفصل في الجواب ان هذا الرواية تشمل
جهة الجرح او غيره وترك الاستفصال يفيد العموم مع ان انقطاع الظفر نوع من
الجرح مع ان عدم القول بالفصل يكفي وهو مدار عليه في اثبات الاحكام كما
لا يخفى فتامل مع انك عرفت دعوى الاجماع على الحاق القروح والجروح بالجبيرة بل

ملاحظة

ملاحظة كلام الفقهاء وبما ذكرت عرفت ان الاجماع الذي ادعوا في الجبيرة يشمل القروح و
الجروح والاجماع المنقول حجة مع ان الاخبار المعتبرة الدالة على التيمم غير مختصة بالجرح
بل شاملة للقروح بل الكسر ايضا لما رواه الشيخ عن ابن ابي عمير في الصحيح عن بعض اصحابه
عن الصادق عم قال يتيمم المجدور والكسير اذا اصابتهما الجنابة وما رواه الكليني والصدوق
مرسلا عن الصادق عم ان المبطون والكسير يتيممان ولا يغتسلان ولا شك في ان الكسير
لا يتيمم الا بعد العجز عن المسح على الجبائر ولا خلاف لاحد في ذلك مع ان هذه الاخبار
كلها في الغسل ثم مقتضى بعض ما مر في الوضوء الشمول للغسل ايضا ويمكن التخصيص
بالوضوء الا ان الفتاوى تمنع والفتاوى اذا كانت معتبرة يكون معتبرة فان الجرح
ايضا لا بد فيه من المسح مع انه ظاهر من الاية والاخبار ان التيمم طهارة اضطرارية
بعد العجز عن المائية كما لا يخفى على المتتبع المتامل حتى انهم قالوا ان التيمم احد الطهورين
اذا كان المسافر يسافر الى ارض يقتضي التيمم من البرد والثلج قالوا لم يسافر الى الارض
التي توبق وتهلك فيها دينك وايضا ورد في ان من وجد ماء يباع يشتريه بوضوئه
باي ثمن يبيع صاحبه وان كان في غاية الغلاء الى غير ذلك مما يدل على كونه اضطراريا
وقوله تعالى وان لم تجدوا ماء فسر بانه لم يتمكنوا من الماء وفاقا وكذا الحال في الاخبار
الدالة على ذلك بل ما اشد دلالتها ووضوحها وقد عرفت اتفاق الاصحاب ايضا على تقديم
المائية وان بعد التحرز تكيف الترابية مع ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية
في التمكن من الطهارة المائية لو ترك وارتكب الترابية لا يحصل الا البراءة الاحتمالية
بل البراءة الوهمية الفاسدة لما عرفت مما دل على ان الترابية بعد العجز لا مع التمكن من
المائية واذا تطهر بالمائية يحصل البراءة اليقينية من ملاحظة الاخبار والاقوال والاجماع
نعم لو تيمم مع الوضوء ربما يكون احوط لكن بالاحتياط اللزوم يبرا ثم مع ان كون
احتياطا لا يخلو عن التامل اذ فيه لكن يمكن المسح على البشرة في التيمم دون غسلها

في الغسل ومسحها في المسح واما اذا كانت في موضع التيمم ولا يمكن مسح البشرة في التيمم فلا
وجه لتوهم تجويز التيمم كما اشرنا ثم اعلم ان العضو اذا كان مريضا مثل مرض العين
وامثاله لا يجري فيه حكم الجبيرة والقروح والجروح اذا امكن غسل ما حوله خاصة بل لا بد من
التيمم لفقد ما يدل على كونه مثل الجبيرة من النص والاجماع بل ظاهر الفقهاء ايضا التيمم الا
انه نقل عن الشيخ في ق ورك انه جعل التيمم الجمع بين التيمم وغسل الباقي احوط وفيه ما فيه واعلم
ايضا انه اذا زال العذر في وضوء الجبيرة والقروح والجروح بعد الصلوة لا يجب اعادة
الصلوة اجماعا لكن الاحوط بل الاقرب انه مع رجاء الزوال لا يجوز الا اذا ضيق الوقت وفي
نظره فما ذكر مع عدم الرجاء او مع الا انه ضيق الوقت في نظره ولكن زال العذر فبقي البقاء
واما اعادة الوضوء فمحل خلاف بين الاصحاب والقائل بالعدم يتمسك بالاستصحاب والقائل
بالاعادة بان الضرورة تتقدر بقدرها والثاني اقوى بل كونه محل الاستصحاب محل تامل كما
حققنا في محله وهكذا الحال في الوضوءات بلا عذر مثل غسل الرجل للتقية او مسح الخفين
لها او للبرد او عدم التمكن من المسح بماء الوضوء الى غير ذلك قوله ويستحب السواك عند
الوضوء والاستقبال آه اقول استحباب السواك مطلقا للوضوء والصلوة سيما صلوة
الليل مجمع عليه بين الاصحاب والوارد في الروايات منها موثقة اسحق بن عمار قال قال ابو
عبد الله عم من اخلاق الانبياء السواك ومنها رواية اخرى عنه عم قال السواك من سنن
المرسلين الى غير ذلك من الاخبار وصحيحة معوية بن عمار عن الص عم وعليك بالسواك
عند كل وضوء وقول الص عم في رواية معلى بن خنيس حين سئل عن الاستياك بعد
الوضوء قال الاستياك قبل ان يتوضأ قال قلت ارايت ان نسي قال يستاك ثم يتمضمض
ثلث مرات ويظهر منها ان الاستياك قبل التمضمض وعلى الثاني ايضا رواية محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عم في وصية النبي صلعم لعلي عم بالسواك لكل صلوة وفي رواية القداح ركعتان
بالسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك وقال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك

مع

مع كل صلوة اي لا وجبت لان لفظ الامر حقيقة في الوجوب كصيغة وعن الصادق عم
اذا قمت بالليل فاستك فان الملك يضع فاه على فيك الحديث الى غير ذلك من
الاخبار بل ورد استحباب السواك لقراءة القران ايضا مثل قوله عم ان افواهكم طرق القران
فطهروها بالسواك الى غير ذلك والاستياك بعود رطب ويابس واولاه عود الاراك
ويكون بالعرق ايضا وفي المعتبر عن الباقر عم لا تدع السواك في كل ثلثة ايام ولو بان
مرة واحدة وعن علي عم وفي السواك تدلك باصبعك وورد استاكوا عرضا وورد
عنهم في السواك انه من السنة ومطهرة للفم ومجلاة للبصر ويرضي الرحمن ويبيض الاسنان
ويذهب بالحفر ويشد اللثة ويشهي الطعام ويذهب بالبلغم ويزيد في الحفظ ويضاعف
الحسنات ويفرح به الملائكة الى غير ذلك من الاخبار قوله والتسمية آه اتفاق الاصحاب
والاخبار المستفيضة منها صحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عم
قال اذا سميت في الوضوء طهر جسدك كله واذا لم تسم لم يطهر من جسدك الا ما مر عليه
الماء وظاهرها ان التسمية في اي موضع منه يؤثر الاثر المذكور ويحتمل ان يكون
المراد اول الوضوء كما هو الظاهر وصحيحة العيص بن القاسم عنه عم من ذكر اسم الله على
وضوئه فكانما اغتسل وصرح صحيحة زرارة عن الباقر عم قال اذا وضعت يدك
في الاناء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين فاذا
فرغت فقل الحمد لله رب العالمين الى غير ذلك من الاخبار وفي الوضوء البياني
قال ثم غرف ملاها فوضعها على جبينه ثم قال بسم الله واسدله الحديث واذا ترك
عامدا لم يكن عليه شيء لما تقدم انما هو نقص عن الثواب من الله واما ما
رواه الشيخ في الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم قال ان رجلا
توضأ وصلى فقال له رسول الله صلعم اعد صلوتك ففعل وتوضأ وصلى فقال النبي صلعم
اعد وضوئك وصلوتك فاتى امير المؤمنين عم فشكى ذلك اليه فقال هل سميت حين

توضات فقال لا قال عم فتم على وضوئك فتيمم فصلى فاتى النبي صلعم فلم يامره ان يعيد
فيجب حمله على شدة تاكيد الاستحباب لان الوجوب مخالف للاجماع والاخبار وصح
بعض متاخري المتاخرين كون الاعادة على جهة التاديب فان لصاحب الرحمة
السياسة بمثل ذلك واعظم منه لئلا يتهاون الناس بالسنن ومن ظاهر الحبل
استظهر بعض المتاخرين استحباب اعادة الوضوء والصلوة لمن ترك التسمية
على وضوئه فتامل وحمل الشيخ على ان المراد بالتسمية النية بعيد وحمل كلام الشيخ بعض
محققي المتاخرين على ان المراد بالنية اخطار العمل بالبال لله تعالى لئلا يصدق
على الغفلة ولا يبعد ان يصدق عليه التسمية لتضمنه اسم الله تعالى وهذا اشبه بكلام
الشيخ ره وعن طاهر الحبل وحمل التسمية فيه على النية وهذا الفاضل وجه كلام لما
في منه الشيخ حيث قال ولا يبعد ان يصدق آه واعلم ان المراد من التسمية قول بسم الله
او بسم الله الرحمن الرحيم فقط او مع دعاء آخر ويمكن ان يكون المراد اعم من ذلك اي
ذكر اسم الله باي نحو وباي اسم منه تعالى والاول اظهر بل هو الظ ولو نسي التسمية قال
في الذكرى الاقرب التدارك في الاثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما في الاكل
وفيهما تامل سيما الثاني والاجود التمسك بالاطلاق كما ذكرنا وان الكون في الحل
استحباب الوضوء كما في رواية زرارة وامثالها اما او واجبا كما في الوضوء الباقي
افضل والجمع بينهما افضل والحمل على ما ذكرنا اولى لكنهما عدا في الاستحباب استحب
الاتيان بهما في اي موضع كان للاطلاق **قوله** وغسل الكفين قبل ادخالهما الاناء
اي اليدين من الزند هذا على ما صرح جماعة من الاصحاب والاكثر لم يحدوه بل قالوا
غسل اليدين مرة فقط لما ورد في الاخبار وبناء التحديد على انه هو القدر المتيقن
او ظهوره من عبارة قبل ان يدخلها الاناء الوارد في بعض الاخبار كما ستعرف
ولذا قال المصنف ره ايضا قبل ادخالهما الاناء وظاهرها اختصاص الاستحباب بما اذا كان

الحنفي

الوضوء بالماء القليل في الاناء الواسع الراس وفاقا للعلامة ره ومن وافقه والشهيد الثاني
عمم الحكم بالنسبة الى القليل والكثير عملا بالعموم كما ستعرف **قوله** من حدث النوم مرة هذا
التفصيل قول العلامة في ارشاده وعين بل الظ انه المشهور وفي المعتبر مرتين في الجميع
ونسبه في الروضة الى المشهور والحق التفصيلية مرة في الجميع ويدل على الاول حسنة الحلبي قال
سئلته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها الاناء قال واحدة من
حدث البول واثنتان من الغايط وثلث من الجنابة وفيه رواية حريز التي في طريقها
علي بن السندي عن الباقر عم قال يغسل الرجل يده من النوم مرة ومن البول والغايط
مرتين ومن الجنابة ثلث مرات ومقتضاها كفاية المرتين في البول والغايط والظاهر ان
المراد كون الغايط مع البول كما هو الغالب فيدل على التداخل والا كان مقتضى الرواية
الاولى ثلث مرات وهذا التداخل مما قال به الفقهاء والروايات الدالة على ما ذكره في الجملة
كثيرة وفي بعضها النهي عن الادخال وحمل الكل على الاستحباب بملاحظة الاجماع والاخبار
الدالة على الجواز مثل صحيحة ابن مسلم عن احدهما عم انه سئل الرجل يبول ولم يمس يده شيئا
ايغمسها في الماء قال نعم وان كان جنبا وغيرها من الاخبار ويؤيده التعليل في الغسل
عن النوم بانه لا يدري اين كانت يده فتامل ثم ان بعض الاخبار ورد بلفظ الاناء
وادخال اليد فيه مثل حسنة الحلبي المذكورة وغيرها وبعضها ورد بلفظ مطلق الغسل
مثل رواية حريز السابقة ومرسلة الصدوق عن الص عم اغسل يدك من البول مرة ومن
مرتين ومن الجنابة ثلثا وقال اغسل يدك من النوم مرة وغيرهما من الاخبار فيمكن حمل
المطلق على المقيد كما اختاره الاكثر لا من جهة التعارض بل من ان المطلق محمول على الشايع
الغالب كان الشايع القليل مطلقا اما الظروف الواسعة لادخال اليد فيها كما يستفاد
من بعضها او يبقى المطلق على اطلاقه لعدم التعارض وللتسامح في ادلة السنن كما اختاره
الشهيد الثاني وما حمله الشهيد الاول في الذكرى معللا بان النجاسة الموهومة تزول آه

فاقاله فلاحظ ثم اعلم انه لا غسل من حدث الريح كما صرح به لعدم دليل عليه بل ظاهر الادلة العدم
اذ الريح مع عموم الصدور وكيف لم يتعرض لذكره في مقام ذكر البول والجنابة والغايط مقتضيه
ما ذكره عدم الاستحباب لباقي الاحداث وربما تردد بعض في ذلك من جهة ما ذكره
من كونها اغلظ من الاصغر سيما البول فيكون اولى وفيه ما فيه الا ان يقع منهم ذلك
مما ورد من ان غسل الجنابة والحيض واحد ولا بد من التامل واعلم ان المعتبر من
النوم ما يكون حدثا ناقضا موجبا للوضوء كما يظهر من تتبع الاخبار ولان الاطلاق
منصرف اليه ولا فرق في النوم بين كونه في الليل والنهار ولا النائم بين كونه مسرولا او
غيره مشدود اليد او غيره وان كان التعليل بانه لا يدري اين باتت يده يقتضي كونها
مكشوفة بمس الاشياء وهذا هو الظ من المطلق الا ان الفتاوى عامة فتقيد ولا يشترط اليقين
لما ذكر من التعليل لان الظ كونه من باب المثال ولذا صرح بكونه في خبر ان كانت يده
وهو جانب مطلقا من دون تعليل آه فتدبر واعلم ايضا انه في الغسل من الجنابة الغسل الى
الذراع من ضعف الذراع ايضا على ما هو ببالي فيحمل على تفاوت مراتب الاستحباب
وهو حسن في الواقع غسل اليد دفعة وقت خالة وان المراد القدر الذي يدخل في الاناء وهو
معه والغالب الى الزند وربما كان ازيد من الزند اذا اراد غسل الاذى بنفسه بيده كما
كان دائما مع مماسة اليد الاشياء كما يظهر من التعليل المذكور في الصلاة من النوم والجنابة
لا ادنى من الزند فتدبر **قوله** والمضمضة والاستنشاق على ما هو المعروف عن الكل
بل نقل العلامة في النهاية عليه الاجماع الا انه نقل عن ابن ابي عقيل انه ليس بفرض ولا سنة
ولعل مراده السنة النبوية الواجبة اذ الفقهاء كانوا يطلقون السنة في مقابل الفرض
على ما ثبت من السنة كما ان الفرض ما ثبت من القرآن ويظهر هذا من الاخبار والاصحاب
كيف كان لا تامل في استحبابه للاخبار الكثيرة منها في بيان وضوء امير المؤمنين عم وتعوا
ابن سنان عن الص عم المضمضة والاستنشاق مما سن رسول الله صلعم الى غير ذلك من الاخبار

ودلالة

وما دل على نفيه محمول على عدم الوجوب مثل رواية زرارة عن الص عم انه قال ليس المضمضة
والاستنشاق فريضة ولا سنة انما عليك ان تغسل ما ظهر الملعوث ويشهادة قوله انما
عليك آه الظ في اللزوم والوجوب وكذا نقل الشيخ في الاستبصار والشهيد في الذكرى
وغيرهما في غيرهما ويشهد على ذلك ايضا رواية ابي بكر عن الص عم قال ليس عليك مضمضة
ولا استنشاق لانهما من الجوف وكذا رواية ابي بصير انه سئل الص عم عن المضمضة و
الاستنشاق قال ليس هما من الوضوء هما من الجوف والمراد واجبات الوضوء لرواية هذا
الراوي عن الص عم انه سئل عن المضمضة والاستنشاق فقال هما من الوضوء فان نسيتهما
فلا تعد وكذلك الكافي في رواية زرارة عن الباقر عم المضمضة والاستنشاق ليسا
من الوضوء لانه بعينه روى الرواية السابقة عن الباقر عم وقد عرفت ان ظاهرها عدم
كونهما من واجباته وبالجملة لا تامل بعد الفتاوى والاجماع المنقول بل كون ذلك
طريقة الشيعة في الاعصار والامصار مع كثرة الاخبار وورود الموظف لهما في
الاخبار واشتهاره بين الشيعة وظهور المراد من الاخبار المغايرة ثم اعلم انه يستحب
تثليث كل واحد منهما باتفاق الاصحاب بل ادعى ابن زهرة الاجماع على ذلك ويدل
عليه ما ورد في الكافي فيمن نسي الاستياك انه يستاك ثم يتمضمض ثلث مرات و
هو رواية معلى بن خنيس السابقة ويدل عليه ما كتب امير المؤمنين ع الى اهل مصر مع
محمد بن ابي بكر وهذا مذكور في نهج البلاغة وصريح في كون كل من المضمضة والاستنشاق
ثلث مرات وفي كشف الغمة عن الكاظم عم انه كتب الى علي بن يقطين تمضمض ثلثا
واستنشق ثلثا الى آخر الحديث فلاحظ قال في المنتهى المضمضة ادارة الماء في الفم
والاستنشاق اجتذابه في الانف ويستحب ادارة الماء في جميع الفم للمبالغة وكذا
في الانف وقال الشهيد الثاني وكيفيتهما ان يبدأ بالمضمضة ثلثا بثلث اكف من ماء
على الافضل ولو فعل الثلث بكف واحد ادى وبدأ بالماء في فيه الى اقصى الحنك

ووجوه الاسنان واللثتين مم استحبه والظاهر لان الترتيب هناك من الادنى ثم يستنشق
الماء ثلثا كذلك اي بثلث اكف وان كان بكف واحد اجزء بجذب الماء بحيث يميزان
لم يكن صايما والا فلا يجب الماء ولو اتبلعه جاز وليكن ذلك باليمين ولو فعلها على غير هذا
الوجه تادت السنة وان كان ادون فضلا ويشترط تقديم المضمضة ولو عكس حسبت المضمضة
خاصة ويعيد الاستنشاق بعدها وجوز العلامة في النهاية الجمع بينهما بان يتمضمض مرة
ثم يستنشق مرة وهكذا ثلثا سواء كان الجمع بغرفة او بغرفتين او ازيد وان كان
الاول افضل انتهى وما ذكره من بعضه صريح النص وبعضه ظاهره وبعضه ماخوذ من
رواية العامة مثل قوله عم بالغ في الاستنشاق الا ان يكون صايما ويومي الى الحفظ عن
دخول الماء الى الحلق والبطن وبعضه لم نقف على ماخذه الا ان المسامحة في ادلة
السنن يقتضي اعتباره على ما هو محقق في موضعه وقال الشيخ في المبسوط فلا فرق بين
ان يكونا بغرفة ام بغرفتين ولا يلزم ان يدير الماء في لهواته ولا ان يجذبه بانفه
ولا يجوز تقديم الاستنشاق على المضمضة انتهى وما ذكره الشهيد في الاستنشاق
هو الظاهر منه وكذا في المضمضة اذ لعله هو الاظهر ومقتضى كلامه كون الاستياك
بالاصبع في اثناء المضمضة ومقتضى رواية معلى بن خنيس كونه قبل المضمضة كما عرفت
ولعله لان الترتيب الفضل من الادنى بحالها فتامل ثم اعلم انه عند قلة الماء يجزئ الكل
بغرفة واحدة بلا شبهة وكذا لو كان عنده اكثر بل مع العذر يمكن الاكتفاء بالمرة الى
في كل من المضمضة والاستنشاق لاطلاق بعض الروايات ولان المسنون لا يسقط
بالمعسور بل مر كرنا ان نفس المضمضة والاستنشاق مستحب على حدة وثلثهما مستحب
على حدة فلو تعارضتا يحتمل دخولهما في الاطلاق فرضتين ثم اعلم ان الصائم هل
يستحب له المضمضة والاستنشاق ام لا مثل بالاستحباب ومثل بعدمه وان
المستحب الافضل ان لا يتمضمض كما روى عن يونس وفي بعض الاخبار على ما هو بالي

انه يتمضمض في وضوء الفريضة دون الوضوء المستحب وسيجي تحقيقه في مقامه واعلم
ايضا انه يستحب الدعاء بالماثور في المضمضة والاستنشاق جميعا وفي المضمضة بعد
الفراغ منها العدم التمكن منه في اثنائها بل ظاهر الرواية انه يتمضمض فقال اللهم اه و
استنشق فقال اللهم اه وهو ورد في غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين ايضا
كذلك فيحتمل ان يكون الكل كذلك انه بعد الفراغ يشرع دعاءه كما هو ظاهر العبارة
ويحتمل ان يكون المراد انه بعد الشروع في العضو قال اللهم اه فتامل قوله وفتح العين
لما روي في الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم
لكن لا يفعل ان يدخل الماء به في عينه لانه يضر فيكون حراما ومن هذا حكم الشيخ
في الخلاف والمبسوط بعدم استحباب ايصال الماء الى داخل العين مدعيا الاجماع
وبعيا كان بعض القاصرين يتوهمون كون داخل العين من الظواهر فيوجبون
ادخال الماء اليه كما نقل ان ابن عباس عمي لذلك ولذلك قال الشيخ ما قال لما
العين اي ظاهر الاجفان وما لا هدب من الظواهر لا يبين غسل ولعل المراد التنبيه
ولا يضر ذلك عادة الا بغمض العين الا ان يدخل الماء فيضر حرجا ما فلعل هذا القصد
من الغمض مستثنى وبالجملة ما دام العين مفتوحة كيف يتيسر امرار اليد عليها ودفع
اليد بالمرة عن العين والاكتفاء بغسل الحواجب عن الطرف الاعلى ومنتهى الصدغ و
تحت العين وترك العين وظاهرها فيه ما فيه قوله والدعاء اه الكل مذكور في كتب
الادعية والاخبار والشروح تركناه للاختصار والاشتهار في الفقه الوضوء ايما
هو من توضى في وضوئه انا انزلناه خرج من ذنوبه كهيئة يوم ولدته امه انتهى وفي
الاخبار ورد بعد تمام الوضوء وهو غير ذلك المذكور بل هو مستحب على حدة
والمراد اليد بالغسل لا شك في جزء وجه عن ماهية الغسل ودخوله في ماهية المسح و
بينهما العموم من وجه والمطلوب في الوجه واليدين هو الغسل وان كان المسح

وهو امرار اليد بما فيه لكنه غير مقصود بعنوان الوجوب على المشهور وغير مطلق
في تحقق ماهية الغسل لان حقيقته جريان جزء من الماء من جزء من البدن الى جزء اخر
لا اقل وهذا اقل الغسل المجزي في الوضوء وما ورد في بعض الاخبار من الاكتفاء بمثل
الدهن مؤول غير باق على حقيقته لانه يصير مجرد المسح والاجماع بل الضرورة من الدين
والاخبار المتواترة صريحة في وجوب الغسل في الوجه واليدين ومقتضى ذلك عدم جواز
الاكتفاء بالمسح قطعا اذ من البديهيات ان الوضوء ليس بجميع اجزائه مسحا بل المسح ليس الا
في الراس والرجل خاصة فالمراد كفاية غسل يشبه المسح في قلة الماء فكانه لنهاية القلة
مسح لا انه حقيقة مسح اذ لا بد من المسح لغسل بالضرورة وان كان اقل جريان كما قلنا
لكن بجريان ربما يكون بنفسه وربما يكون بامرار اليد فالامرار مقدمة للغسل محصل
له لا انه في نفسه مطلوب كما ان مسح الراس والرجل ربما يكون مع اقل جريان من الماء
بل واكثر جريان منه ايضا لكن جريانه غير مقصود بلا شبهة غير محسوب من
الوضوء بل المقصود منه ليس الا المسح برطوبة ما من غير جريان كما ان في الوجه
واليدين يكون الامر بالعكس بان المقصود والمحسوب من الوضوء هو الغسل وجري
جزء من الماء من جزء الى جزء اخر منهما وان كان الحكم غالبا بامرار اليد الذي هو
مسح وبوساطته فعلى هذا لا حاجة الى تخفيف اليد عن زيادة الماء التي فيها المسح
الراس والرجل كما يفعله المحتاطون حذرا من تحقق الغسل في مسح الراس والرجل
مع كون الواجب هو المسح خاصة بالضرورة من مذهب الشيعة ولعا لم يامر احد من
الائمة عم احدا من الرواة والشيعة بالتخفيف المذكور بل امروا بالمسح عقيب غسل
اليد ولو بعنوان الاستيناف ولم يامر احد من الفقهاء ايضا بذلك التخفيف في الاعصار
الى بقرا الى الان والله يعلم اذا عرفت هذا فقول نقل عن ابن الجنيد انه اوجب هذا الامرار
وجعله داخلا في واجبات الوضوء الثاني وكلامه هو الموجود في الغسل العرفي بذلك

ان الاطلاق ينصرف اليه فيكون الغسل الواجب في الوضوء بهذه الكيفية عنده وفي
الذكرى بعد ما ذكر ذلك عنه قال لا ريب في ذلك لكن يلزم منه الوجوب ومنه
ان هذا فرع ثبوت ماهية الوضوء من الشرع بنحو يظهر منه عدم دخل الامرار فيه
اذ لو لم يثبت فمن اين نعلم ان الوضوء الخالي عن الامرار وضوء ومجرد الاحتمال لا يكفي
في مقام اثبات ماهية العبادة وان قلنا بان لفظ العبادة اسم للاعم لان الكلام
في اجزاء ماهية العبادة وانها ما هي ويمكن ان يقال المستفاد من الاخبار ان
المطلوب في الوجه واليد ليس الا الغسل خاصة من دون مطلوبية مسحها مثلا
مثل الوضوء غسلتان ومسحتان وانه اذا لم يتمكن من الغسل كيف يفعل كذا بل
في الوضوءات البيانية انه صب الماء على وجهه بغسل وجهه وكذا في الذراعين و
فيهما قال ايضا ان الله تعالى قال اغسلوا وجوهكم فليس له ان يدع شيئا من الوجه الا
غسله وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع شيئا من يديه الى المرفقين
الا غسله الحديث الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من دون اشارة في شيء منها الى اعتبار
مسح فيهما اصلا بل الظاهر منها غاية الظهور عدم اعتبار غير الغسل كما ان الراس و
الرجل بخلاف ذلك وعكسه بل في كلام ابن الجنيد ما يومي الى ان اعتبار المسح لاجل
الجريان المحيط بالكل لانه نقل عنه ما ذكر مسح اليدين من المرفق الى اطراف الاصابع
قال حتى يعلم انه لم يبق من ظاهرها وباطنها مما يلي الارض شيء الا وقد جرى عليه
الماء انتهى فتامل قوله وتخليل شعر الوجه وان كان كثيفا اقول ظاهره اعم من ان
يكون شعر اللحية او غيره ونسبته هذا الى المشهور محل تامل لعدم ظهوره منهم
نعم نسب الى العلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى استحباب تخليل اللحية ولو مع
الكثافة قال لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله فعله وقال ورد هنا في الجعفريات انه صم قال امرني
ربي ان اغسل فنكي وايضا ورد اذا توضأت فلا تنس الفنكين ونقل عن اهل اللغة

تفاسير مختلفة للفنك ونقل ايضا ان عليا كان يخلل لحيته والروايات عنهم بان يترومع
ذلك مخالفة لظاهر الاخبار الواردة في الوضوء البياني من انه عم وضع الماء على جبينه
او جبهته وسيله على اطراف لحيته ثم امريده على وجهه وظاهر جبينه وامثال هذه
العبارة من دون اظهار لتخليل اصلا بل ظاهر بعض الصحاح المنع مثل صحيحة ابن
مسلم عن احدهما عم انه سئل عن الرجل يتوضأ ايبطن لحيته قال لا وفي صحيحة زرارة
قال قلت له ارايت ما كان تحت الشعر قال كلما احاط به الشعر فليس للعباد ان يغسلوه
ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء الى غير ذلك وفي كشف الغمة فيما كتب الكاظم عم
الى علي بن يقطين اتقاء لزعم السلطان في وضوئه اغسل وجهك ثلثا وخلل شعر لحيتك
الى ان ثم كتب اليه توضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا الى
ان قال وكلها على وفق الحق في مذهب الشيعة ثم قال فقد زال ما كنا نخاف عليك ولم
يذكر في المرة الثانية تخليل اللحية ولم يتعرض له اصلا وهذا ينادي بكونه من شعار
العامة يعرفونه به ويميزون به عن الشيعة كما هو الآن كذلك بل في جميع الاعصار و
الاعصار يرى العامة مصرين فيه لا يرضون البدعة وعلم ايضا انه ليس مما امر الله به
اصلا لا وجوبا ولا استحبابا اذ في المرة الثانية التي كتب اليه توضأ كما امر الله تعالى
ذكر المستحبات ايضا مع الواجبات ومنها المرة الثانية للاسباغ كما ستعرف ومما ذكر
يظهر ايضا نفي المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى وغيرهما في غيرهما استحباب التخليل
في اللحية الخفيفة فضلا عن الكثيفة فلا شك في ان الاحتياط في الترك بل الاقرب ايضا
وان نسب الى ابن الجنيد والمرتضى القول بالوجوب في اللحية الخفيفة لما عرفت من بطلانه
وكونه من بدع العامة وشعارهم بل النسبة المذكورة اليهما فاسدة اذ ليس الا مجرد
التوهم لان ابن الجنيد قال ومتى خرجت اللحية ولم تكثر تواري بنباتها البشرة من الوجه
فعلى المتوضي غسل الوجه كما كان قبل الانبات حتى يستيقن وصول الماء الى بشرته

التي يقع عليها حس البصر لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها واذا لم يسترها كان على المتوضي
ايصال الماء اليها والمرتضى قال من كان ذا لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فالواجب عليه
غسل ما ظهر من بشرة وجهه وما لا يظهر مما تغطيه اللحية لا يلزم ايصال الماء اليه
ويجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة وهاتان العبارتان
لا تدلان الا على وجوب غسل ما ظهر وما وقع عليه حس البصر لا انه يخلل ويبطن
فتامل جدا والله اعلم قال في الذكرى الاقرب وجوب تخليل الشعر لو كان على اليد
وان كان كثيفا لتوقف غسل اليد عليه وهل يجب غسل الاقرب ذلك لانه من توابع
اليد وهو لحوط بل الاقرب ايضا وهل الظفر الذي طال الى ان خرج عن حد اليد مثل
الشعر المذكور يجب تخليله وغسل ما ذكر في الشعر لا الا الاحوط بل الاقرب ايضا الوجوب
واعلم ان الوسخ الذي تحت الظفر هل يجب ازالته وغسل ما تحته لو كان مانعا عن
وصول الماء الى البشرة والظفر فكلامه استشكل في المنتهى في ذلك لكونه حايلا ومانعا
عن غسل ما يجب غسله من البشرة والظفر ولانه ساتر عادة فكان يجب على النبي صم
بيانه ولما لم يبين دل على عدم الوجوب ولانه يستر عادة فيشبه ما يستر الشعر من الوجه
ثم قرب الاول وفي الذخيرة فرق بين ساتر البشرة الظاهرة وساتر المستورة وقال الظاهر
عدم وجوب الازالة في الثاني ثم قال مع امكان النزاع في اصل الحكم لصدق غسل
اليدين وانه لم يثبت امر النبي صم اعراب البادية بذلك مع وجوبه مع ان الظاهر عدم انفكاكهم
عن ذلك اقول مع كثرة الطول شرعا من الاظفار سيما اذا كان الطول لا اخفاء في القص
كما هو الحال في الرجال لم يبق شيء يكون مستورا بل النساء ايضا بعد قصهن الاظافير عن
لا يبقى شيء مستور من البشرة اصلا وان اراد بالنسبة الى من لم يقص فيه ان عدم قصه
كيف يجعل بشرته من البواطن ويكون في ذلك معذورا فتامل وكيف كان لا شك
في ان التخليل والازالة احوط بل يمكن ان يكون اقرب ايضا لكفاية وجوب غسل اليد

اليد في تمام الحجة على الاعراب وامثالهم ممن يتسامح في الدين ولا يغسل جميع اليد في
الوضوء وجميع الجسد في الغسل ولا يمسح جميع ما يجب مسحه في التيمم الى غير ذلك من
امثال ما ذكر مما هو ظاهر منه مثل انهم في مواضع غسل الوضوء وغسلهم يكون نقطة
من العجين او الجص او الطين وامثالها بل ربما يزيد عن النقطة غير خفي على احد ولا
يقتضي ذلك عدم وجوب غسل الجميع عليه ولا يرضى انه ايضا بعدم الازالة مثل
انه لا يحترز عن النجاسات وامثال ذلك ولا يقتضي ذلك عدم وجوب الاحتراز بما يعلم
منه والله يعلم ورسوله والحجج واعلم ان مقتضى كلامهم كون الساتر والحايل عاديا
لمثل الاعراب واكثر العوام واما الوارد عن العادة بالنسبة اليهم ايضا فلا تامل للعلامة
وصاحب الذخيرة وغيرهما في وجوب التخليل والازالة وغسل البشرة والظفر لو كان
قوله ويبدأ الرجل لما رواه في مسند الى محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا عم قال
فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع
ولضعفها حمل على الاستحباب اي نزل حكمها على الاستحباب لان الضعف لا يثبت
التكليف وفي مقام الاستحباب حجة لما عرفت ويحتمل ان يكون منجبرة بعمل الاصحاب
بحمله على الاستحباب للاجماع ولظواهر الاخبار الكثيرة حيث ذكر فيها الواجبات و
المقام مقام ذكرها ولم يذكر ذلك ومنها الوضوءات البيانية مع ان الرجل يحب الخلقة
بحسب اختيار الاشياء بالظاهر لو خلي وطبعه والمراة بالباطن كما هو المشهور في الحكاية من
سليمن النبي عم فحمل على نعمان يكون للمراد من الفرض التقدير في الخلقة فيكون محمولا
على الذكور ان يختاروا ما هو طريقة الذكور والاناث ما هو طريقة الاناث فتامل
واما ما اختاره المحقق والعلامة موافقا للشيخ في المبسوط من استحباب كون بدء الرجل
بالظاهر في الغسلة الاولى وبالباطن في الغسلة الثانية والمراة بالعكس فلم نقف على ماخذه
ويمكن ان يكون نظرهم الى ان ابتداء الغسل بظاهر الذراع مما لا يكاد يتحقق غالبا

وعادة اذ يصب الماء على ظاهر الذراع يجري الماء على قدر من الباطن البتة فيغسل
ذلك القدر كما ان الظاهر لا يغسل جميعا من ابتداء المرافق الى اطراف الاصابع الا بمبالغة
واهتمام تام في امرار اليد على الجميع للذكور بحيث لا يبقى شيء منه بغير غسل ولو كان
شعر او دسومة وهذا ربما كان خلاف ما يظهر من الاخبار الواردة في بيان الوضوء
وربما كان خلاف غالب عمل الشيعة في الاعصار والامصار وايضا لانهم لا يقتصرون
على مجرد غسل الظاهر لا سيما لغير في غسله المبالغة المذكورة وحمل الغسل على مجرد
الغسل لا يغسله بعيد وخلاف الفتاوى فلا جرم جعلوا المراد من الغسل مجرد افراغ
الماء والصب حين ما ذكر مضافا الى انه في الاخبار ربما يطلق لفظ الصب فقط
ويراد منه الغسل كما لا يخفى على المطلع والمصرح حمل الاخبار الدالة على الغسلتين
في الوضوء الفرضتين كما سيجيء على انه ليس في الرواية لفظ الغسل اصلا حتى يتحقق
الاشكال المذكور فلعل المراد من قوله ان الله فرض على النساء في الوضوء ان يبدأن
بباطن اذرعهن ان يبدأن بصب الماء وافراغه بالباطن فيظهر منه ان الله فرض
عليهن ان يبدأن في الصب والافراغ بظاهر الاذرع والرجل بالعكس فيظهر منه
صباحه صح عن الاول ولا ريب في انه لا يكون صباحا وافراغا مغايرا للاول الا
في الغسلة الثانية وفيه انه يمكن ان يجعل المراد فرض الله على النساء ان يبدأن في صب
بباطن الاذرع اي يكون الابتداء في وضوئهن والشروع فيه بباطن الاذرع قوله
والاسباغ بما به الم خالف الاصحاب فانهم قالوا من المستحبات يكون في الوضوء بمد
واما الاسباغ عندهم في الغسلة الثانية التي ذكرها المص وسيجيء تحقيقه ويكون الوضوء
بمد مستحبا اجماعي عند علمائنا واكثر العامة قاله في الذكرى ويدل عليه روايات كثيرة
منها صحيحة زرارة عن الباقر عم كان رسول الله صم يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد
رطل ونصف والصاع ستة ارطال فلا تامل في كون المراد رطل مدينة لان الصاع ستة

ارطال بالمدني وتسعة بالعراقي وفاقا لبعضنا قال في الذكرى والمد لا يكاد يبلغه الوضوء فيمكن
ان يدخل فيه ماء الاستنجاء كما تضمنته رواية ابن كثير عن امير المؤمنين ع واستحسنه في
المدارك مقابل الصحيحة ابي عبيدة انه قال وضأت ابا جعفر ع بجمع وقد بال فناولته
ماء فاستنجى به ثم صببت عليه الحديث وفي التأسيس فاقول ثم ابيع ان يدخل ماء الاستنجاء
في صاع الغسل ويجيء التحقيق فيه ان شاء الله وقال بعض اعاظم المحققين ان ما ذكره
انما يتمشى على القول بعدم استحباب الغسلة الثانية وعدم كون المضمضة والاستنشاق
من الوضوء الكامل اذ بانضمام ما ذكر وكف وكفين لغسل اليدين يبلغ عشر اكف او اربع
عشرة والمد لا يزيد على ربع المن التبريزي شيئا يعتد به اقول يجيء ان رسول الله صلعم
كان وضوءه مرة مرة الا ما شذ وفي الاخبار انه ع كان يتوضأ بمد ويغتسل بصاع
زيادة صرف الماء في الوضوء في حكاية امير المؤمنين ع مع الحسن البصري على ما سمعنا
وما رواه في الفقيه ان رسول الله صلعم قال للوضوء مد وللغسل صاع وسيأتي اقوام
يستقلون ذلك اولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس وورد
ايضا ان لله ع ملكا يكتب سرف الماء الى غير ذلك وايضا الظاهر اعتضوا علينا
بان الرسول صلعم قال الوضوء مد وبعضهم لا [illegible] المد بان ماء الاستنجاء
داخل في المد كما دخل ماء الاستنجاء في الصاع بلا شبهة لكن يشير على التهذيب
ان المراد من ماء الاستنجاء ان كان الاستنجاء من البول فقطرة من الماء لا نقاء من
زيادتها وعدم الزيادة الا ان يبنى على ثلث قطرات لاستحباب ثلث مرات وان كان
الاستنجاء من الغائط فلا يدل عليه رواية ابن كثير ولا صحيحة ابي عبيدة الا ان يكون
الطائفة في ذلك كانت سطح موضع الغائط بالاحجار وما [illegible] الا انهم عند
الصلوة كان يعتنون الصلوة لموضع لتحصيل الكمال والثواب والله يعلم قوله ويجزي
ما يصدق به [illegible] المستند بانه لا خلاف في كون الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة

الطال

ارطال بالعراقي وانه منصوص كما سيعرف في مبحث الكر والدرهم ستة منه ستة منها
بالمثقال الشرعي والمثقال الشرعي ثلثة ارباع بالمثقال الصيرفي فالصاع ستمائة مثقال
صيرفي واربعة عشر مثقالا الا ربع مثقال صيرفي والمد ربع هذا المقدار قوله والاولى ومن
الغسل بغرفتين اعلم ان معظم الاصحاب على استحباب الغسلة الثانية في الوضوء
بل نقل المرتضى في الانتصار وابن زهرة وابن ادريس عليه الاجماع ويدل عليه اخبار
كثيرة مثل صحيحة معوية بن وهب عن الكاظم ع ان الوضوء مثنى مثنى وصحيحة صفوان
عنه ايضا كذلك وصحيحة يونس بن يعقوب عنه ع عن الوضوء الذي افترضه الله
على العباد لمن جاء بالغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب بالغائط ثم يتوضأ
مرتين مرتين وموثقة زرارة عنه ع ايضا كذلك ثم ذكر عن زرارة لم يوجر حكى لنا
وضوء رسول الله صلعم فغسل وجهه مرة وذراعيه الحديث وفي الفقيه عن من
الطاق عمن ذكره عنه ع فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع رسول الله صلعم
للناس اثنتين اثنتين وعن عمرو بن ابي المقدام عمن سمعه ع اني لاعجب ممن يرغب
ان يتوضأ اثنتين وقد توضأ رسول الله صلعم اثنتين اثنتين وفي المرتين روي
انه اسباغ وفي الكشي في ترجمة داود بن فرقد عنه ع ما اوجب في الطهارة انما
ما اضاف اليها رسول الله صلعم الغسلة الثانية لضعف الناس ومن توضأ ثلثا
فلا صلوة له وبعضها مثنى مثنى ولا تزدن عليه وفي كشف الغمة ان الكاظم ع كتب
الى علي بن يقطين توضأ ثلثا ثلثا الى ان قال ثم كتب اليه توضأ كما امر الله اغسل
وجهك واحدة فريضة واخرى اسباغا وكذلك فاغسل اليدين وامسح مقدم راسك وظاهر
قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك ويظهر من فاعتبر
انه كتب اليه اصحابنا اختلفوا في مسح الرجلين الى ان قال فكتب الكاظم ع اليه
توضأ كما امر الله به اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا وامسح بمقدم راسك

وظاهر قدميك وفي عيون اخبار الرضا ع فيما كتب من محض الاسلام للوضوء مرة مرة
فريضة واثنتان اسباغا وفي ما كتب الفاضل ع الى العريضي من اكلاد الصم ان
الوضوء كما امر الله غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واحدة واثنتان
اسباغ ومن زاد على الاثنتين اثم وفيما كتب الرضا ع الى المأمون واحدة فريضة واثنتان
استحباب ومن زاد على الاثنتين اثم وايضا عرفت من الاخبار الكثيرة المذكورة
ان الغسل مرتين اسباغ وعند الفقهاء ايضا كذلك بلا شبهة اذ ظهر منهم ان الاسباغ
هو الغسل مرتين وورد مدح الاسباغ في الاخبار مثل صحيحة الحلبي عن الصادق ع اسبغ
الوضوء ان وجدت ماء فانه يكفيك اليسير وقال ابن ابي عقيل السنة اتيان الماء
على الاعضاء مرتين الفرض من ذلك مرة والاثنين سنة ولئلا يكون قصر المتوضي
في المرة فيكون بان على نقص فان تعدى المرتين لا يوجر على ذلك وبذلك
جاء التوقيع عنهم ع وصرح بمضمون ابن الجنيد ايضا والمفيد وبالجملة المستحب يكفي فيه
متوعد فقيه واحد لما عرفت مرارا ومسلم هذا عندهم وابن هذا من فتوى من لا
يحصى عدده من الفقهاء مضافا الى اجماعات متعددة كثيرة منقولة الى اخبار وغيرها
كما لا يخفى على المتتبع فلا يعارض ما ذكرنا ما ورد في بعض الاخبار الغير الصحيحة من
ان وضوء رسول الله صلعم اذا على ع ما كان الا واحدة وسيما مع ورود ان رسول الله صلعم
توضأ اثنتين اثنتين حتى قال لا اعجب ممن يرغب عن ان يتوضأ اثنتين وقد توضأ
رسول الله صلعم اثنتين على انه يحتمل ما ذكرنا عن الكشي وعن ابن ابي عقيل وغيرهما
نظهر وجه الجمع حيث قال في رواية الكشي اضاف الغسلة الثانية لضعف الناس
ولا شك في انه ع مبرا عن الضعف وكذا سائر المعصومين ع فلعله حكم عين المعصوم
يخص بغيره ويشير على ذلك ما ذكرنا عن ابن ابي عقيل وعن الي البراثا والكليني
حيث قال بعدان ورد ما تضمن انه وضوءه ع ما كان الا مرة هذا دليل على ان الوضوء

الامر

انما هو مرة مرة لانه ع كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة الله اخذ باحوطهما و
اشدهما على بدنه وان الذي جاء عنهم ع انه قال الوضوء مرتان انما هو لمن لم يقنعه
مرة فاستزاده فقال مرتان مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يوجر وهو اقصى غاية
الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء انتهى ويتبادر منه ان من
توضأ مرتين يوجر عليهما ومن زاد على ذلك لا يوجر لا ان المرتين بالنسبة الى صنف
خاص وهو من لم يقنعه فاستزاده والكشي وابن الجنيد كانا معاصرين له والمفيد وقد
وكلماتهم متقاربة فتامل جدا ومما يشهد على ما ذكرنا ان المفروض كون الغسلة الثانية
في الوضوء ومن جملته كالمضمضة والاستنشاق لا انها تقع بغير قصد الوضوء لغير كونها
منه بل يكون غسلا اجنبيا يقع في اثنائه اذ لا شبهة في انه عين محل النزاع وليس فيه
نفع اجماعا ولاضر ولا الثمرة ايضا اجماعا الا من جهة كون المسح بغير ماء الوضوء اذ المراد
في الحلية ان زاد عليها على ما عرفت وايضا اجماعهم واتفاقهم منعقد على صحة الوضوء
بالغسلة الثانية وكون المسح بتلك الغسلة مسحا بماء الوضوء ونقل عن البزنطي انه
قال انه تعالى ادرك واعلم ان الفضل في واحدة ومن زاد على اثنتين لم يوجر وهذا
الكلام ايضا ينادي بما ذكرناه من كون عدم الاجر في صورة الزيادة عن المرتين يعني
يكون ثلثا واما ما زاد عنهما فالمرتين صحيح قطعا عنده الا ان الفضل في واحدة
لا ان المرتين فاسد فالاحتياط في المرة لا انها افضل وغير الفضل يوجب
اتقم البطلان وعدم الاجر في المرتين لا ان يكون عدم الاجر فيما زاد عنهما فيكون الغسلة
الثانية صحيحة عنده ايضا وجزءا من الوضوء ويكون المسح بها مسحا بماء الوضوء وكلام
الصدوق في الفقيه والامالي ايضا صريح فيما ذكرناه لانه قال في الامالي انه من دين
الامامية والوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين لم يوجر لانه لا يوجر عليه
وقال في الفقيه الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين لم يوجر ومن توضأ ثلثا فقد ابدع

فيحمل البدعة في الثالثة دون الثانية موافق لا ما ليه فهو ايضا موافق للكليني والبزنطي
الا انه قال لم يوجر في الثانية وهنا قال لم يوجر في الثالثة ولعل مراده ان في خصوص
الثانية لا يوجر يعني لا يعطى اجر الثانية وان كان يعطى للاولى وكيف كان فقد عرفت
انه لم يتامل احد من الفقهاء في صحة الوضوء بالمرتين وكون المرة الثانية من جملة
الوضوء وانه يصح مسح الوضوء بمائها فعلى هذا يرد على الصدوق انه كيف يكون جزء
العبادة خاليا عن الرجحان اذ من البديهيات ان العبادة لا يكون بغير رجحان وان
المتساوي الطرفين لا يكون عبادة قطعا فضلا عن ان يكون مرجوحا وتركه راجحا
وفضلا وعبادة اذ كيف يتصور عبادة يكون تركها عبادة لا فعلها هذا من المحال
وكذلك الحال في الجزء اذ لو كان الاولى والراجح تركه وعدمه فكيف يصير جزء ومتى يكون
مجموعه عبادة وان جعلت الجزء الاول فقط عبادة ليس له الا حرام يكون الجزء الاخر
خارجا عن العبادة بلا شبهة ولا ريبة والخارج عن العبادة فكيف يكون جزء لها او داخلا
فيها او تتمة لها وان كان خارجا بالمرة ولا يكون تتمة وجزء اصلا ووسائا يكون فعله
اجنبيا بالنسبة الى العبادة خارجا عنها غير محسوب منها فكيف يصح المسح بمائه واي فرق
بينه وبين ان يغسل بين الوضوء لا بنية كونه جزء لعبادته وتتمة او صفة وقد عرفت
عدم النزاع فيه جزما اصلا ووسائا والاخبار الدالة على وجوب كون مسح الوضوء بمائه
قد عرفت مفصلة انه لا شك في لغا تامة في كون المسح بماء لا يكون جزء لهذه العبادة
وايضا الغسلة الثانية لا بد من ان يحقق قصدها ما القربة والامتثال وهو فرع
الرجحان بالبديهة واما اللغو وهوى النفس فلا يلائم قوله تعالى وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين وغير ذلك ومع ذلك اي معنى لجعلها جزء ما لا بد منه
من القربة واسناد انه الى كون الوضوء عبادة وعن صحة الغسلة الثانية فكيف يكون لغوا
على انك عرفت من الاخبار الصريحة في كون الغسلة الثانية مطلوبة وراجحة بحيث لا يمكن

اوتها

تاويلها وتوجيهها فلاحظ واما الكليني والبزنطي فيمكن توجيه كلامهما وارجاعه الى ما ذكره
القديمان والكليني الذين هم معاصروهما او مقاربوهما انما تامل جدا ويرد على المشايخ
الثلاثة انه كيف يمكن دفع اليد عن الاخبار المتواترة المطابقة للاجماعات والفتاوى
والموافقة لقاعدة كون جزء العبادة راجحة بالبديهة وعن ذلك بمجرد خبرين
غير صحيحين شاذين بحسب العدد وبحسب الفتوى وغير ذلك غير ظاهري الدلالة
بل غير معتبري الدلالة كما عرفت مع عدم ثبوت منع منهما بالبديهة مع وجود ما يبين
فيهما من انه عم توضأ مرتين مرتين وغير ذلك سيما مع المرجحات التي ذكرت في
اخبار القوم منها وضوح الدلالة ومنها صحيحة كثيرة منها وكون بعضها مبنيا لاصول
الدين بعض معجزة الكاظم عم وغيره مضافا الى ان السنة تسامح في ادلتها وجميع
الكلام في الفروع الاتية ومما ذكر ظهر الجواب عن التوجيهات البعيدة التي ارتكبها
الصدوق من انها مع بعدها وكون الحجة هو الظ لا يمشي في جميع ما ذكرناه بالبديهة
ومما ذكر ظهر ما في قول المص والاولياء مضافا الى انه قول غريب حديث صدر منه
في امثال هذه الازمان مخالف لقول جميع فقهائنا المتقدمين والمتاخرين وما فهما
صريح الاخبار التي ذكرناه ومن اراد الاطلاع على كلامه فعليه بملاحظة
حاشيتنا على الوافي قوله وترك الاستعانة او ترك الاعانة في الوضوء بان نصب
الماء على كفه لانه يغسل وجهه او يديه كما هو طريقة العامة وباحضار الماء او تسخينه
اما التولية فهو ظاهر عبارة الاصحاب لان يغسل وجهه او يديه او يمسح راسه
او رجليه فان ذلك حرام مبطل الطهارة مع الاختيار لان الله تعالى امر المكلف المريد
لاقامة الصلوة ان يغسل وجهه ويديه ويمسح راسه ورجليه لا غيره فلو فعل ذلك
غيره لم يفعل ممتثلا واتيا بما امر به ولنقل الاجماع على عدم جواز المرتفق حتى في الانتفا
والعلامة في المنتهى بل غير خفي ان هذا الاجماع معلوم لعموم البلوى وشدة التزام

المسلمين في الاعصار والامصار ويدل عليه الاية كما ذكرنا والاخبار المتواترة قبل وربما
يظهر من كلام ابن الجنيد الجواز ولعله قاس الطهارة من الحدث بالطهارة من الخبث لان
الاخبار متضمنة لامر المكلف بغسل النجاسة مثل قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه وغير ذلك مما ولم يتهم ومع ذلك يجوز ان يباشر ذلك غيره اختيارا بل ولو زال
النجاسة من المطر او الوقوع في الماء يكفي ولا يخفى فساد القياس عندنا لاسيما فضلا عن
هذا القياس للفرق بين العبادات والمعاملات وان كان ظاهر ان الطهارة من
الحدث ايضا من باب المعاملات ولذا حكم باستحباب النية كما مر وبقيا ايضا فساده مع
ان المستفاد من الاجماع ان الاوامر بازالة الخبث ليس واجبا شرعيا بل واجبا شرطيا
ومعنى تلك الاوامر ليكن ثوبك وجسدك طاهرا من النجاسة حال الصلوة وامثالها كما
حققناه ذلك في الفوائد وبالجملة مقتضى الاوامر الوجوب الشرعي المحقق من كون الامر
حقيقة فيه الا ان يثبت من اجماع او غيره خلافه نعم في الاضطرار يجوز ان يولي
طهارته غيره ويجب وادعى في المعتبر عليه الاجماع واحتج عليه ايضا بان توصل الى الطهارة
بالقدر الممكن فيكون واجبا ونظره في ذلك الى ما ورد عن الرسول صلعم اذا امرتكم بشيء
فاتوا منه ما استطعتم وما ورد عنهم عم الميسور لا يسقط بالمعسور وما ورد منه
عم ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وبالاستصحاب مع ان الشرع متعلق بالامر الا انه
لانه مامور بالوضوء فكلف بالميسور لان العبادة مطلوبة كما عرفت والمباشرة
ليس الا من قبل الاله هذا مع تمكنه من تحصيل التولية بان يامر مملوكه ومن هو مثله
او يستاجر او يلتمس من المباشرين ان اجابوا ويجب هذا الاستيجار ان لم يتيسر الا بر الا
مع الاجحاف وكذلك الامر مملوكه واجباره الى المباشرة بل التماس ايضا لو انحصر بالمباشرة
فيه وتحصيله ظاهر واما الاستعانة المكروهة في يتعلق بما هو خارج عن حقيقة
الطهارة مثل الصب في الكف او في الاناء وامثالهما هذا مع تيسر علم الاستعانة واما

لو توقف

لو توقف حصول الطهارة عليها فيجب لان الصلوة مثلا واجبة عليه ولا يصح الا بالطهارة
فاذا كانت لا يتحقق بغير الاستعانة يجب على النحو الذي ذكر في التولية هذا مع التعذر
واما مع التعسر بغيرها فيحتمل زوال الكراهة لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر ولما ورد في الاخبار ان الائمة عم كثيرا ما كانوا يدعون الماء للوضوء
ولا يباشرون كما ورد عن امير المؤمنين انه قال لابنه محمد ايتني باناء من ماء
فاتى به فصب الحديث المشهور في وضوئه وفي كشف الغمة عن عبد العزيز القراء
قال قال لي الصادق عم يا عبد العزيز ضع لي ماء اتوضأ فنقلت الحديث وفي حديث
ابي عبيدة الحذاء انه وضأ الباقر عم في المشعر كما عرفت الى غير ذلك وفي الذخيرة
تامل في كراهة استحضار الماء وطلب تسخينه لما ذكرنا من انهم عم كثيرا ما كانوا
يدعون الماء ولا يباشرون ويحتمل ان يكون مع العسر ايضا يكون الاولى ترك
الاستعانة لما حققنا من ان الاستحباب لا ينافي العسر والحرج ايضا ومع ذلك
يكون الاستعانة مثل الابن والمملوك مستثنى من الكراهة لكون الفتاوى مطلقة
ولعل هذا القدر يكفي الحكم بالكراهة مطلقا للمسامحة فيها وفي السنن واستدلوا
على الكراهة برواية الوشاء قال دخلت على الرضا عم وبين يديه ابريق يريد ان
يتهيأ منه للصلوة فدنوت لاصب عليه الماء فابى ذلك وقال مه يا حسن فقلت
لم تنهاني ان اصب على يدك تكره ان اوجر فقال توجر انت واوزر انا فقلت و
كيف ذلك فقال اما سمعت الله يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا
ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها انا ذا اتوضأ للصلوة وهي العبادة واكره
ان يشركني فيها احد وما رواه ابن بابويه مرسلا ان امير المؤمنين عم كان لا يدعهم
يصبون الماء عليه ويقول لا احب ان اشرك في صلوتي احدا وضعف سندهما
لا يضر للتسامح وللانجبار بالفتاوى وما في صحيحة ابي عبيدة محمول على العذر

كما لا يخفى على المتتبع ومنها ان بيان الجواب على نحو وان لم يكن محمولا على ظاهره لشذوذ يجب
طرحهما مع ان صورة العذر ظاهرة منهما على المتدبر فيهما لكن لنا هو رواية الوشا
ان الاعانة مستحبة ومقولها حلم ووزر فانه مع ان الاعانة في الاثم حرام
الا ان يحمل على من جهة اعتقاده الاعانة في الاثم ومع علمه بانه اعانة في الاثم
اما الكراهة وترك المعصوم عم من جهة كون حسنات الابرار سيئات المقربين
وانه نوع شرك في العمل وان ما ذكره عم من بطون القران لا ظاهره وبيان انه في
بعض النسخ ليس فيه قوله او رد انا كلمة الواو والمعنى نوجرانت اوردانا اي انت لا هو
لانه استفهام انكاري بل امردانا وكيف كان فلا تامل في كون الروايتين تكفيان
للحكم بالكراهة وان كان ظاهر الحرمة للمحقق في محله وان مثلها تنزل على الكراهة
لكن ظاهر الروايتين كراهة تولي الاعانة لا كراهة الاستعانة كما هو المط الا ان يق
بالحمل عليها بطريق اولى وانهم ما صنعوا كراهة القبول بل حكموا بها ايضا كما صرح به جمع
من الاصحاب وينادي به استدلالهم بالروايتين المذكورتين بالروايتين وان وردتا
في صب الماء على الكف الذي هو شيء خاص بالعام وعن هذه الجهة ايضا لا تامل في كراهة
الا ان التعليل الوارد فيها يشمل جميع انواع الشرك في العبادة فيشمل جميع انواع العبادة ايضا
كما اتفقنا عليه ايضا ومما ذكر ظهر التامل فيما قاله في الذخيرة من الفرق بين الجبر وعن
وبعين حملنا وردت منهم عم من طلب احضار الماء على صورة العذر وبيان الجواز
او بيان عدم الكراهة بالنسبة الى مثل الابن والمملوك سيما في صورة العذر كما في الاستنجاء
او العذر او الغسل لا تعارض العموم لغة وتحقق ايضا سيما اذا كان العموم معمولا به
عند الفقهاء دون الغسل خصوصا مع المسامحة في ادلة الكراهة ثم لا يخفى ان الروا
يدل على ان بدلا لغرض على ان الوضوء واجب لغيره ومطلوب للصلوة لغيره وهو العبادة
اي الصلوة فاذا كان الشرك فيها اصل وكذلك قول امير المؤمنين عم لا احب ان اشرك

في صلوتي احدا لانه ظاهرها ان الوضوء ليس عبادة في نفسها بل لاجل غيرها التي
هي الصلوة فنسبتها الى الصلوة المطلوبة من الله التي هي العبادة مثل نسبة تكبيرة الاحرام
اليها اذ تكبيرة الافتتاح في نفسها ليست عبادة بل جزء العبادة والوضوء وان لم يكن
جزء للصلوة التي هي مجردة الاركان الا انه جزء للمطلوب من حيث هو المطلوب لله تعالى
فان مطلوبه تعالى ليس مجرد الاركان قطعا بل الاركان المستجمعة للشرائط التي منها
تلك الشرائط التي لو لم يكن واحد منها لم يكن مطلوبه تعالى قطعا ولذا منع المعصوم عن
الشرك في الوضوء ايضا من جهة انه شرك في العبادة فتامل جدا قوله والمشهور هذا
هو المشهور بل ادعى في الخلاف الوفاق والاجماع ان قصد التسخين بها ما استدل له
بما رواه ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عم قال دخل رسول الله صم على عائشة وقد
وضعت قمقمتها في الشمس فقال يا حميرا ما هذا فقالت اغسل راسي وجسدي
فقال لا تعودي فانه يورث البرص ودلالتها على اشتراط القصد محل تامل لان الحكم
بالعلة وهي عامة ومجرد وضعها لا يدل على الاشتراط وقوله لا تعودي اما تخفيف
الواو من العود لو تشديدها من الاعتياد وكيف كان فواضحة الدلالة في عدم الحرمة
فلا يحتاج الى التاويل لانه الاول منع عن العود فاذا كان استعماله حراما لم يجز استعماله
في اول الامر وكذا المنع عن الاعتياد واما التعليل بانه يورث البرص فيمكن الموت
عوده او اعتياده او نفسه والاخير اظهر بملاحظة الروايات الاخر والفتاوي فالدلالة
على الكراهة واضحة لان ايراث البرص ح لا يكون لازما غير جائز الانفكاك بل المراد
انه ربما يورث البرص وفي مقام الارشاد والموعظة يجعل ما يخاف وقوعه بمنزلة
الواقع مثلا يقولون لا تشارك ذوي ... تهب اوبالكلب السبع وامثاله
ما ذكر مضافا الى بطلان الاستعمال مع عدم تحقق البرص وعلى الاولين يحتاج الاستدلال
على المط الى تكلف وعناية بعيدة لكن عرفت ان الاخير اظهر بل هو الظاهر وبل اعلى

المطلوب رواية اسمعيل بن ابي زياد والظ انه السكوني عن الص عم قال قال رسول الله صلى
الماء الذي يسخنه الشمس لا توضؤوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص
وحملت على الكراهة لضعف السند وقوة رواية ابرهيم المذكورة ولرواية محمد بن سنان عن
الص عم انه قال لا باس ان يتوضا بالماء الذي يوضع بالشمس والرواية الثانية تقتضي
الكراهة مطلقا سواء كان الماء في انية او في غيرها منطبعة كانت الانية ام لا قصد
الى تسخينه ام لا يسخنه الشمس من غير قصد وسواء كان البلاد الحارة ام لا وسواء استعمل
في الطهارة او غيرها وسواء كان الماء قليلا ام لا وسواء كان باشراق الشمس او بالقرب
منها الا ان يق بالظهور في الاول وان البناء على هذا التعميم يوجب كون الطهارة مكروهة
مطلقا في كثير من الاوقات بحيث لا يتيسر الاحتراز عنها وانا لا نجد البرص مع كثرة
الصدور والابتلاء لكن هذه العلل ليست علة تامة حقيقية والحكمة في مقام اولوية
الفعل او الترك ربما لا يكون مضرا سيما مع التمكن من حفظ الماء عن اشراق الشمس الى
ان يسخن فالاولى مراعاة الرواية الاخيرة للتسامح ولان القصد حفظ الماء لا من خلية
لها في ايراث البرص لانه امر طبيعي وامر جبلي الا ان العلامة ادعى الاجماع على عدم
الكراهة فيما يسخن في الحياض والبرك بل في غير الانية على ما نقل عن الذكرى نعم تكون
في القمقمة في البلاد الحارة ربما يكون له مدخلية على ما ادعاه العلامة في النهاية حيث
قال التعليل بكونه يورث البرص يقتضي قصر الحكم على الاواني المنطبعة غير الذهب والفضة
في البلاد الحارة لان الشمس الحارة اذا اثرت في تلك الاواني استخرجت منها زهومة
تعلو الماء ومنها يتولد المحذور ثم احتمل التعميم لعدم توقف الكراهة على خوف المحذور بل
بالاطلاق النهي والتعرض للمحذور واشارة الى الحكمة فلا يشترط حصولها انتهى وفيما ذكره
نظر ظاهر لكون جميع المنطبعة كذلك سوى الذهب والفضة من اين ظهر بعد ذلك
اذا كان الزهومة تعلو الماء فلا مانع من صبها الا على واستعمال الاسفل مع ان الزهومة

غير منحصرة في الشمس ولا كراهة الا بتسخين الشمس ومع ذلك كيف يبقى المطلق على عمومه
اذا كان العلة خاصة واذا كان الحكمة هي العلة المذكورة فلا يفهم المنع الا في محل الحكمة
وانصراف اطلاق الرواية الثانية الى ما هو في المنطبعة لا وجه له بل الرواية الاولى
ورد حالها وبعض اشترط في الكراهة كون الماء قليلا لان في القمقمة قليل والرواية
الثانية صدرت عن الرسول صلعم وفي زمانه قلما كان يوجد الكثير الذي يكون مورد
الكراهة مضافا الى الاجماع المنقول لان الانية التي كانت تسع الكثير كانت نادرة
الوجود بغاية الندرة نعم التسامح في ادلة الكراهة والعلة المذكورة ربما يقتضيان التعميم
فتامل ثم ان بعضهم الحق بالطهارة جميع وجوه الاستعمال وهذا اوفق بالعلة المذكورة
لما ورد الشرب مثلا اولى بها لانه تاثير ما يوجب البرص في راسه وابن الشرب من
ملاقات البشرة وكذا الحال في الاستعمال الذي يكون ملاقات البشرة وبدوم ملاقاتها
او مدة فتامل والشهيد اقتصر على الطهارة والعجين وفاقا للصدوق ثم انه احتمل
في الذكرى بقاء الكراهة لو زال السخونة وتبعه جماعة عملا بظاهر الرواية الثانية واستصحابا
للحالة السابقة مع المسامحة في دليلها ثم انه لو انحصر الماء فيه حرم التيمم وبطل ووجب
الاستعمال وزال الكراهة نعم لو تعذر تحصيل الغير امكن ان يكون له الكراهة باقية بل الظ
البقاء لما عرفت مكررا من ان مرتبة تمام العمر في المستحبات وترك المكروهات مطلق
من الشرع وان كان ذلك موجبا لكلما كان الحرج اكثر لما المشقة ازيد يكون العمل افضل
كما لا يخفى قوله والاجن لما رواه الحلبي والشيخ بسندهما عن الص عم في الماء الاجن
يتوضأ منه الا ان يجد غيره فتنزه منه اعلم ان الاجن هو المتغير اللون والطعم على ما
في القاموس وبعض اهل اللغة الحق به المتغير الريح ايضا الكراهة لا ايمان يكون لاجل
جهة النجس فيشملها لو كان التغير من قبل نفسه او من الاشياء الغير النجسة قوله وسؤر
الحائض غير المامونة هذا موافق لما ذكره المحقق في الشرايع والشيخ في النهاية فانه منع

غير المامونة المتهمة واختاره العلامة وغيره وفي المبسوط اطلق الكراهة ولم يقيد بالاتهام
وغيره ووافقه المرتضى في المصباح وابن الجنيد حجة الاول موثقة علي بن يقطين
عن الكاظم ع في الرجل يتوضأ بفضل الحائض قال اذا كانت مامونة فلا باس وموثقة
عيص بن القاسم انه سئل الص ع عن سؤر الحائض قال لا توضأ منه وتوضأ من سؤر
الجنب اذا كانت مامونة ثم تغسل يديها قبل ان تدخلهما الاناء وقد كان رسول الله ص
يغتسل هو وعائشة في اناء واحد ويغتسلان جميعا وغير ان الروايات الاول تقتضي
الوضوء بفضل الحائض اذا كانت مامونة واما الثانية فقوله ع ان كانت مامونة
قيد للجنب لا الحائض كما لا يخفى بل قوله ع وقد كان رسول الله ص اه ينادي بذلك مع
ان في الرواية التي لا يخفى بل الظ منها سقوط كلمة لا وكانت هكذا لا توضأ منه وتوضأ من
سؤر الجنب كما هو في الكافي الذي هو اضبط ويظهر من الفائدة ان الامر كما ذكره
مع ان السقوط من القلم اقرب من الازدياد فعلى هذا يكون الرواية حجة للقائل بالكراهة
مطلقا ويدل على الكراهة مطلقا رواية عنبسة بن مصعب عن الص ع قال سؤر الحائض
يشرب ولا يتوضأ ورواية الحسين بن ابي العلاء عنه ع في الحائض يشرب من سؤرها
ولا يتوضأ منه ورواية ابي بصير عنه ع انه سئل هل يتوضأ من سؤر الحائض قال لا
ويمكن ان يقال الروايات الاخيرة ضعيفة وعلى تقدير عدم الضعف يكون المطلق
محمولا على المقيد ورواية علي بن يقطين ظاهرها السند لكن ترك الاستفصال يفيد العموم
ولا شك في ان السند في جملة الفضل ومن ظهر الجواب عن رواية عيص مع تضمنها
ذكر ان الكراهة خلاف الاصل فيجب الاقتصار على محل الوفاق حتى يثبت الادلة
فيه ان رواية عيص على ما في الكافي صحيحة ودلالتها على الاطلاق في غاية الظهور حيث
اطلق المنع في الحائض وقيد الجنب اذا كانت مامونة وهذا ينادي على ارادة الاطلاق
في المنع عن سؤر الحائض بل على حاله اذ لا تقييد وفيه سؤر الجنب المقيد بالمامونة

لا يقاوم

لا يقاوم الصحيح حتى يصير سيما اذا كان الصحيح ولعله لحنا ذكره منها ما ذكر ومنها
رواية ابن ابي يعفور عن الص ع ايتوضأ الرجل من فضل المراة قال اذا كانت تعرف الوضوء
ولا يتوضأ من سؤر الحائض وهذه الرواية كالصحيحة سندا ومحلا لرد ورواية ابي
بلال عن الص ع انه قال المراة الطامث اشرب من فضل شرابها ولا احب ان تتوضأ منه
ويدل ايضا انهم في الاخبار الكثيرة جوزوا الشرب ومنعوا عن الوضوء مطلقا فهذه مع
التسامح في ادلة الكراهة فالمتمسك بما ذكر مع ان صاحب المدارك ذكر رواية ابن يقطين هكذا
الرجل يتوضأ بفضل وضوء الحائض قال اذا كانت مامونة فلا باس فما حمل هذا على
ان مراتب الكراهة متفاوتة يجوز ان يكون غير المامونة اشد كراهة واعترض على القائل
بكراهة سؤر المتهمة بعدم ورود خبر يدل عليه بل الوارد ان كانت مامونة وغير المسلم
يحمل افعاله على الصحة وكذا المسلمة فاذا لم يكن مامونة كانت متهمة ومجهول الحال منهن داخلة
في المامونة بظاهر الشرع وقواعدهم ثم اعلم ان صاحب الذخيرة نسب الى التهذيب القول
بالمنع في سؤر المتهمة وغير تامل ظهر وجهه مما ذكرنا ثم اعلم ان المستفاد من الاخبار كراهة
الوضوء والظ كراهة الغسل ايضا بل الظ صحيحة عيص واما الشرب فلا كراهة للاصل
والاخبار المذكورة واعلم ايضا ان الشهيد في البيان الحق بالحائض كل متهم وتابعه
الشهيد الثاني وبعض المتاخرين ولعلهم فهموا التعليل من قوله ع اذا كانت مامونة
فلا باس ولا بد من التامل قوله واليهودي اه هذا مبني على ما اختاره من عدم انفعال
القليل بالملاقاة او عدم نجاسة هؤلاء الكفار وستعرف فسادهما وان الواجب
اجتنابها سيما الا في الشرب حيث يدفع الحرج بالاعراض الفروق قوله وولد الزنا اعلم
ان ابن ادريس حكم بكفره ونقل ذلك عن السيد ايضا ونسب الى الصدوق القول بنجاسة
سؤره حيث قال لا يجوز الصلوة والوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرك
وما خالف الاسلام قائلون باسلام المسلم ستر طهارته ولم يذكر والكراهة سؤره ايضا ولعل

ولعل الكراهة لشبهة الخلاف وخروجا عنه ولما رواه الشيخ بسند عن الوشا عمن ذكره عن
الص ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام
وكان اشد من ذلك عنده سؤر الناصب وروي في غسالة الحمام ايضا المنع لاجل غسل
فيه اليهودي والنصراني وولد الزنا لكن ظاهر هذه الاخبار مشكل لظهور طهارة اليهودي
وغيره مما ثلاثة نجاسة ولد الزنا مسلم فيهما ويمكن ان يكون هذا الفرق كاف في الكراهة
سؤره كالكراهة فيها اعم من النجاسة لانها معناها لغة وعرفا قوله وما اصابته اه
لموثقة سماعة انه سئل الص ع عن جرة وجد فيها خنفساء قد ماتت قال القها
وتوضأ منه وان كان عقربا فارق الماء وتوضأ من ماء غيره لكن ظاهرها
موتها واما الاصابة حيا فلرواية ابي بصير عن الباقر ع الخنفساء تقع في الماء ايتوضأ
منه قال نعم لا باس به قلت فالعقرب قال ارقه وفي رواية الغنوي عن الص ع ان الوزغ
لا ينتفع بما يقع فيه من الماء ورواية ابي بصير عن حية دخلت حبا فيه ماء وخرجت منه
حيا قال ان وجد ماء غيره فليهرقه مع ان كراهة سؤر الثلثة مما اصابته هو المشهور
وهذا ايضا مقتض احتمال التذكرة ان الكراهة من حيث الطب لا من حيث النجاسة ويدل
على الطهارة صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع انه سئل عن العظاية والحية
والوزغ يقع في الماء فلا يموت ايتوضأ منه للصلوة قال لا باس به ثم اعلم ان المصنف لم يذكر
كراهة سؤر الفارة وما ماثلها والحية والبغال والحمير اما الفارة فقد اختلف في
سؤرها فالشيخ في النهاية قال اذا وقعت الفارة والحية في الانية او شربتا منها ثم اخرجتا
لم يكن به باس والافضل ترك استعماله وقال في باب احكام النجاسات منها اذا اصاب
ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وكان رطبا وجب غسل
الموضع الذي اصاب وظاهر المعتبر عدم الكراهة والاظهر الطهارة لاصالة طهارة
الاشياء واصالة براءة الذمة واستصحاب طهارة الملاقي لها وصحيحة سعيد الاعرج

عن الص ع

عن الص ع الفارة تقع في السمن او الزيت ثم تخرج منه حيا قال لا باس به وصحيحة علي بن جعفر
عن اخيه موسى ع انه سئله عن فارة رطبة قد وقعت في حب دهن فاخرجت قبل ان
تموت ايبيعه من مسلم قال نعم وتدهن منه مع ان وجوب الغسل منها يوجب العسر
بل الحرج في الدين والظ من الروايتين وغيرهما طهارة موضع خروج البول و
الغايط منها للتقيين بصدورهما منها وعدم غسلها فجرد الذهاب مطهرا لها احال التنقيه
وعدم بقاء اثرهما استصحابا لطهارة الملاقي لها لكن في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه
موسى ع انه سئله عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب يصلي فيها قال
اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء الا انها لا تعارض ما مر لما مر
لكثرتها وتعدد ما مر مع انه على تقدير التعارض والتقاوم لا يثبت الوجوب والنجاسة
حتى يثبت رجحانها على تلك الادلة وغيرها منه فالاولى الاجتناب كما ذكر في النهاية لمكان
الشهرة ويحمل على الاستحباب جمعا ويضعف ما رواه الصدوق والشيخ عن اسحق بن عمار
عن الص ع ان ابا جعفر ع كان يقول لا باس بسؤر الفارة اذا شربت من الاناء ان يشرب
منه ويتوضأ منه وما ورد من ان اكل سؤر الفارة يورث النسيان على ما هو ببالي وغير
ذلك واما كراهة سؤر الخيل والبغال والحمير فلموثقة سماعة قال سئلته هل يشرب سؤر
شيء من الدواب ويتوضأ منه فقال اما الابل والبقر والغنم فلا باس لكله لكن اما
التفصيل على نحو تقسيم احد قابل قسم الاول وتغاير حكمه واقل ما يتحقق به المغايرة
الكراهة فلم يثبت ازيد من هذا مع ان عدم النجاسة اجماعي ويدل ايضا ما رواه الصدوق
والشيخ عن الرسول ص انه قال كل شيء يجتر فسؤره ولعابه حلال وما رواه الكافي بسند لا يبعد
عن الصحيح عن الص ع انه قال لا باس بان يتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه وما رواه الصدوق
والشيخ في الموثق عن عمار عن الص ع قال كل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه وليشرب وما رواه
الوشاء عمن ذكره عن الص ع انه كان يكره سؤر كل شيء لا يؤكل لحمه والظ ان المراد بما يؤكل

محمد ما يعتاد اكل الجيف لانا لا نجزم اكثر الادميين بل في الاخبار ايضا لم يجعل ما يكره
اكل الجيف من الحيوانات المذكورة داخلا فيما يكره الجيف معتدا بانه ليس مما اصله الله
للاكل كما سيجيء هذا كله مع المسامحة في دليل الكراهة ويظهر منها كراهة سؤر كل ما
يكره لحمه واعلم ايضا ان المشهور بين الاصحاب كراهة سؤر الجلال وهو المغتذي بعذرة
الانسان محضا عندهم بحيث يسمى في العرف جلالا او بعذرة ذلك مما سيجيء في كتاب الطعام
ان شاء الله وكذا كراهة ما من شانه اكل الجيف مثل البازي والصقر والعقاب
امثال ذلك اذا خلا موضع الملاقات من عين النجاسة والشهرة يكفي للحكم بالكراهة
من جهة المسامحة بل من كلام مفيد واضرابه مما يحكمون به باولوية المتابعة فانتك
بالشهرة ويمكن ان يجعل رواية الوشاء السابقة وما وافقها من الاخبار شاهدة على
الكراهة وفي رواية عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن ماء شرب منه باز او صقر او عقاب
فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت
في منقاره شيئا فلا تتوضأ منه ولا تشرب وفي صحيحة ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام لا باس
ان تتوضأ بفضل السنور انما هو من السباع ومثلها صحيحة زرارة وحسنة بريد عن
الصادق عليه السلام والعلامة المنتهى بحجة فظهر منها طهارة السباع كلها من الطيور كانت او غيرها
ومقتضى هذه الروايات ايضا طهارة الحيوان بزوال عين النجاسة بل بعدم العلم
بقائها وعدم رؤيتها كما ذكرنا في الروايات السابقة واما الادمي فقيل يكفي للحكم بطهارتها
غيبته بحيث يمكن فيها الازالة وهو مشكل لعدم دليل على ذلك بل الاصل عدمها حتى
يثبت خلافه وما لم يحصل العلم بالطهارة حتى يق صح افعال المسلمين الا ان
يقيد بعضها بما يلزم حمله على الصحة كالصلوة مع علمه بالنجاسة وتفطنه لعلم الملاقي بل ذلك
الموضع الذي كان نجسا بحكم طهارته لتبين تلك الطهارة واحتمال تحقق تطهير ذلك الموضع
في الغيبة مما هو يقيني لا يرتفع بمجرد الاحتمال الا ان يق الاصل بقاء نجسه ذلك الموضع وعلى

الى

ان يق المتنجس خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع الاجماع والاخبار ويكون الاصل طهارة
الاشياء واستصحاب الطهارة السابقة وعدم التاثر والانفعال ولزوم العسر والحرج
لو لم يكن كذلك ويؤيده البناء على ذلك في غير واحد من المواضع منها ما مر في غسل الادمي
من الحيوان ومباشرة المفاد المسلمين ومجانبتهم **قوله** والقليل الاقوى الخ قد مر تحقيق
التفصيل في هذين الحكمين في مبحث المياه والمستعمل في رفع الحدث الاكبر اقوى المستعمل
في رفع الخبث سيجيء حكمه مشروحا ان شاء الله واما المستعمل في رفع الحدث الاصغر فلا
كراهة فيه اصلا طاهر ومطهر باجماع علمائنا بل اكثر العامة ايضا على طهوره نعم ابو
حنيفة حكم بانه نجس نجاسة مغلظة حتى انه حكم ببطلان الصلوة في الثوب الذي اصابه
اكثر من درهم منه وفيه ما فيه واما المستعمل في رفع حدث الاكبر فهو طاهر عندنا وهل
يرفع الحدث به ثانيا ام لا المرتضى وابن ادريس واكثر المتاخرين على الاول والشيخان
وابنا بابويه على الثاني اذا كان اقل من الكر للاول الاصول والعمومات حتى يثبت المنع
لم يثبت ولا شك فانه لو لم يثبت لم يقل صحيح والثاني فانه ماء مشكوك فيه فلا يحصل معه
يقين البراءة ولقول الصادق عليه السلام في رواية عبد الله بن سنان عنه عليه السلام الماء الذي يغسل به الثوب
او يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه واشباهه قوله عليه السلام واشباهه اما
عطف على قوله ان يتوضأ فيكون مرفوعا عطفا على فاعل يجوز فيكون المراد منه الاعمال
الرافعة للحدث اما الاعم او نحوه او عطف على ضمير قوله منه على القول بجوازه ذلك كما هو
المشهور عند النحاة انه يتوقف على اعادة الجار فلا يجوز بدون ذلك فيكون المراد في هذا
الاحتمال لا يجوز الوضوء من هذا الماء ومن اشباه هذا الماء يعني ما يغتسل به من الحيض
والنفاس وامثالهما ويحتمل ان يكون منصوبا بان يكون كلمة الواو بمعنى مع فتامل وكيف
كان يحتاج التتميم والتقريب الى عدم القول بالفصل كما هو ظاهر لكن في ذيل الرواية ما يؤيد
الحكم من العطف على الضمير او كونه منصوبا حيث قال عليه السلام واما الماء الذي يتوضأ منه يغسل به

وجهه ويده في شيء نظيف فلا باس ان يتوضأ به اذا التعرض لخصوص هذا الصنف التعرض
لغسالة غسل الحيض ومثله شاهد على ذلك فلو كان المنع مخصوصا بخصوص غسل الجنب
لكان التعرض لغسالة الحيض وهذا الحل ما هم فالحديث يدل على العموم في كل حدث
اكبر مضافا الى عدم القول بالفصل والجواب عن الاول بمنع الشك مع الاصول
العمومات والاطلاق لفظ الماء عليه وعن الثاني بالطعن في السند بان فيه احمد بن هلال
الضعيف لكن اهل الرجال صرحوا بان ما رواه عن الحسن بن محبوب فهو مقبول وهذه
هذه الرواية رواها عن الحسن بن محبوب ومع ذلك مشهورة عند قدمائنا يتمسكون
بها ومع ذلك متايدة باخبار اخر كثيرة مثل ما ورد في الصحيح في ماء الحمام اغتسل
منه ولا تغتسل من ماء اخر الا ان يكون فيهم جنب او يكثر اهله فلا تدري فيهم جنب ام لا
وما ورد فيها ايضا ولا تغتسل في البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل
الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم على الناصب لهم وما رواه ابو بصير
عن الصادق عليه السلام عن الجنب يحمل الركوة فيدخل اصبعه فيها الى ان قال فليغتسل منه هذا مما قال
الله تعالى ليس عليكم في الدين من حرج فلولا المنع من مستعمل لم يكن لقوله عليه السلام ليس عليكم حرج
وجه فتامل وبالجملة ظواهر اخبار كثيرة بعضها بحيث يظهر ظهورا تاما ان في مستعمله
منع البتة وليس بحيث ذهب اليه المرتضى رده ومن وافقه من عدم منع اصلا سيما الصحيح الذي
ذكرنا وكذا ما وافقه لا انها في غاية الصراحة بل المبالغة في المنع كما عرفت ومنها ايضا
ما ورد من النزح لاجل الاغتسال في البئر اعتبار ذلك واضرابه وشرطه انه ان يكون
الجنب خاليا عن النجاسة وان النزح لا يكون الا لاجل اغتساله من حيث هو ونحو ذلك
ايضا فتامل لكن هذا على سبيل الاستحباب كما سيجيء والصحيح الذي ورد في غسالة الحمام
متضمن ذكر ولد الزنا ايضا وما مضى فيكون في سؤره وغسالته الكراهة فتامل مضافا
الى انه ورد ما يدل على جواز الغسل بماء الحمام الذي يغتسل به الجنب فيمكن الحمل على الكراهة

اوهر

او حمل ما دل على الجواز على ما اذا كان المستعمل متصلا بالمادة كما يشير اليه قوله عليه السلام هو
بمنزلة الجاري وليس هو بجار وانه يظهر بعضه بعضا الى غير ذلك مما سيجيء ان شاء الله
ولا شك في ان الاحتياط في التجنب مهما امكن واذا لم يتيسر غيره فالطهارة به والتيمم ايضا
حتى يجعل الله فرج المحمل ويوضح ويمن علينا برفع الشبهات وحل المشكلات ان شاء الله
تعالى ان يمن علينا بذلك الناس امين **فرع** في ذكر ما لم يتعرض له المص ره اما او في بعض نسخ
كتابه الاول استحباب استقبال القبلة حال الوضوء كحال سائر المجالس لما ورد عنهم عليهم السلام خير
المجالس ما استقبل به القبلة الثاني استحباب وضع الاناء على اليمين ان كان مما يغترف
به وهذا مشهور بين الاصحاب واستدل عليه في المعتبر بانه امكن في الاستعمال
هو فيه من تدبير وفيه ما فيه ومما روي عنهم عليهم السلام ان الله يحب التيامن في كل شيء وفي
الدليلين انهما لو تما لما اختص بالوضوء بل عم كل شيء ولم يفت المشهور بذلك لا في
الغسل ولا غسل النجاسة ولا غيرهما مما ذكر في الفقه فتامل نعم في حسنة ابن اذينة
التي رواها الكليني في باب علة الاذان وهي كالصحيحة لو لم تقل صحيحة وهي طويلة
ومنها فتلقى رسول الله صلى الله عليه وآله الماء بيده اليمنى فمن اجل ذلك صار الوضوء باليمين فلما
صار باليمين كما ستعرف فيقتضي استحباب الوضع على اليمين لما ذكره ومثله ما ورد في
الاخبار ان استحب ما هو الايسر والاسهل ولان الظ ان المعصوم عليه السلام ما كان
يتحول الى اليسار فتامل فظهر من هذا ان الاناء لو كان مما يغترف به يوضع على اليمين
لتحصيل ما ذكر واما اذا كان مما لا يمكن الاغتراف به فعلى اليسار ليصب منه في اليمين
للغسل بها وللادارة الى اليسار كما ستعرف ومما ذكرنا صرح في المدارك وغيره
واطلاق المحقق والعلامة وكون وضع الاناء على اليمين بناء على انه استحباب الاغتراف
باليمين فيكون مما يغترف منه كما ستعرف ومر ايضا في استحباب غسل اليدين اليوم والنوم
مرة الى اخر ما يشير الى ذلك وحيث لم يظهر ان الظ كون الوضوء باليمين فلا يبعد مضره

فى بعض الاخبار انه عم وضع القعب بين يديه مع امكان كونه بين يديه فى سمت اليمين اذ يطلق عليه ايضا انه بين يديه مع ان خلو بعض الاخبار عن شيء غير مضر الثالث الاغتراف باليمنى فى الوضوءات البيانية انه عم اغترف باليمين فاخذ كفا من ماء فصبه وفى بعض الروايات الاغتراف باليمين فى جميع الغسلات والادارة لغسل اليد اليمنى كما افتى به بعض الاصحاب بل حكم باستحباب هذه الادارة صريحا ايضا وهو ظاهر الشرايع كما هو مقتضى ظاهر حسنة ابن اذينة السابقة وصريح بعض الاخبار لكن فى اكثر الاخبار الواردة فيها انه عم صب باليسرى لغسل اليمنى من دون ادارة وهذه الاخبار مع غاية كثرتها صحيحة السند او معتبرة غاية الاعتبار ولكن يمكن ان يثبت الوجوب فى بعض الاخبار يكفى وخلو الاكثر عنه غير مضر فى الاستحباب انعقد التكلم لا يدل على العدم فتامل جدا الرابع ضرب الماء بالوجه وهذا ايضا خلاف ظاهر اكثر الاخبار الصحيحة المعتبرة المتضمنة لاسدال الماء على الوجه او صبه عليه مع ان عبد الله بن المغيرة روى فى الصحيح عن السكونى عن الصادق عم ان الرسول صلعم قال اذا توضأتم فلا تضربوا بالماء ولكن شنوا الماء شنا والسكونى ثقة على الاصح وهو شاهد على ما صرح به الشيخ فى العدة مضافا الى ان ابن المغيرة ممن اجمعت العصابة فيما روى عن ابن المغيرة عن رجل عنه عم اذا توضأ الرجل فليصفق وجهه بالماء فانه اذا كان ناعسا فزع واستيقظ وان كان البرد فزع ولم يجد البرد لا تعارض ما سبق مما صرح بان مقتضى العلة المذكورة استحباب الضرب للصنفين المذكورين خاصة ولا باس به لكن لا يبعد ان يكون الضرب على اعلى الوجه حتى يتحقق ما مر من وجوب البداءة بالاعلى الخامس استحباب تحريك الخاتم والسير وامثالها اذا كانت فى موضع الغسل ويكون واسعا بحيث يدخل الماء تحتها واستدل له بانه استظهار للعبادة وفيه انه ان لم يعلم بوصول الماء الى البشرة فالتحريك واجب لتحصيل اليقين بالبراءة فى حصول الغسل الواجب للاية والتواتر من

الاخبار والاجماع ولصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عم انه سئل عن المراة عليها السوار والدملج فى بعض ذراعها لا تدرى يجرى الماء تحتها ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال تحركه حتى يدخل الماء تحته او تنزعه ومقتضاها وجوب اجراء الماء تحتهما وانما الامر بالنزع وان حصل العلم بالوصول الى جميع البشرة ما تحتها فكيف يتحقق الاستظهار فى التحريك فانه انما يتحقق فى الظن والظن ليس بحجة فى الحكم الذى يعتبر اليقين اجماعا ونصوصا مع ان الامتثال العرفى ايضا كذلك كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تتفاوت مرتبة العلم وحصول الاقوى لكونه احوط واوثق واستدل فى المدارك بالصحيحة المذكورة على وجوب ازالة الوسخ الكائن تحت الظفر المانع من وصول الماء الى ما تحته اذ لم يكن فى حد الباطن ووجه الدلالة ان الخاتم او السير او الدملج وامثالها لا يكاد يتحقق خلوها لا بد عنها غالبا بل اغلب من الوسخ تحت الظفر الطويل بالمسبحة فلو كان عدم التعرض للازالة فى الامور الغالبة فى مثل الوضوء دليلا على عدم وجوبها لزم ذلك فى القدر المشترك بين الخاتم وامثاله بطريق اولى ولا اقل من التساوى فالتعرض لوجوب التحريك او الازالة دليل على وجوب ايصال الماء الى ما تحت الوسخ المذكور ايضا وفيه الكلام فى ذلك وانه اقوى لهذه الصحيحة وللاخبار المتواترة بعد الاية الظاهرة فى وجوب غسل البشرة الظاهرة ولما مر فى بحث الجبيرة من الاخبار الدالة على وجوب ايصال الماء الى ما تحتها مهما امكن الى غير ذلك السادس الاستنثار فى الاستنشاق حكم بعض باستحبابه ولعله لزوال الاذى الكائن فى داخل الانف بل لخروج الماء الذى اجتذبه بانفه وفى القاموس واستنثر استنشق ثم استخرج ذلك بنفس الانف كما نثر وعلى هذا كل استنشاق يكون فيه استنثار اذ لا بد من اخراج الماء المجذوب بالبتة فلا يتاتى عنه ولعله لاجل هذا لم يعين المشهور مستحبا اخر فى الوضوء والغسل السابع استحباب ترك الغسلة الثانية فى الوضوء بالنسبة الى من لم يتيقن

ان ولعل الوضوء يجزيه بل به يكان اللازم عليه تركها لقوله عم من لم يستيقن ان واحدة فى الوضوء تجزيه لم يوجر على الثنتين وهذه الرواية من جملة الروايات الدالة على استحباب الغسلة الثانية كما لا يخفى وعليها يحمل قوله عم فى مرسلة ابن ابى عمير الوضوء واحدة فرض واثنتان لا يوجر والثالثة بدعة وهذه المرسلة مستند الصدوق وتحت حكمه بان الثانية لا يوجر عليها والثالثة بدعة لكن مفاده فى نفسه اذ جزء العبادة كيف يصير بغير اجر وانه اذا لم يكن جزء العبادة يكون الاعتقاد بكونه جزء الوضوء حراما فيكون الثانية بدعة لا محالة فكيف يكون الثالثة بدعة والثانية لا اجر عليها ومع ذلك يكون المسح بذلك الماء مسحا بغير ماء الوضوء البتة فيبطل الوضوء بلا كلام من هذه الجهة البتة ومع ذلك نفس هذه المرسلة معارضة لاخبار كثيرة صريح فيها بان الثالثة لا يوجر وان الثانية اسباغ ومنته من النبى صلعم واستحباب وانها منتهى مرتبة ازدياد الوضوء بحسب الشرع الى غير ذلك مما عرفت مع موافقة تلك الاخبار لفتاوى جميع الفقهاء حتى الحلى وابن البراج الى كما عرفت ولا شك فى ان الذهن النادر اذا وهم شيئا وتابى اذهان الفقهاء الذين خرجوا عن حد الاحصاء من ذلك شيئا وتراكم امواج الاوهام عليه يكون ادعى للصواب وذلك النادر المخالف منهم لانهما مهم اقرب الى الخطاء سيما اذا ظهر علينا خطاؤه من وجوه شتى عرفت وستعرف ايضا وايضا هذه المرسلة وان كانت مطلقة الا ان الرواية السابقة عليها مقيدة لها وحمل المطلق على المقيد محقق ومسلم ولذا فى المدارك مع ميله الى مذهب الصدوق صرح بان المرسلة محمولة على مقتضى الرواية السابقة مع ان حمل هذا المطلق فاسد من وجوه اخر كما عرفت ومنها انه كيف يكون لا يوجر ولا يكون بدعة ويكون البدعة فى الثالثة اذ فى غاية الوضوح فى عدم كون الثانية بدعة كما ان كلام الصدوق ايضا فى غاية الوضوح فى ذلك واذ لم يكن بدعة لا اجر يكون فى ديننا ومن جملة ما سنه الرسول صلعم ويجعله من جملة الوضوء كما صرح به الاخبار فتعين ان يكون عدم الاجر من جهة تقصير من

المكلف وهو الاعتقاد الفاسد فى ان الواحدة لا تجزى كما صرح به الرواية السابقة واخبارهم عم يكشف بعضها عن بعض كما امرونا بذلك هذا كله مع ما عرفت من الاجماعات المنقولة على استحباب الغسلة الثانية والاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما حقق فى محله ومن المحقق المسلم ايضا ان خروج معلوم النسب غير مضر فى الاجماع سيما مع غاية وضوح الاشتباه من الخارج ووجوه متعددة غير خفية على من له ادنى فطنة ولم يكن على غفلة لكن بعد ما بينا لا يبقى غفلة اصلا وتوهم بعض القاصرين او الغافلين من متاخرى المتاخرين فى جعله الثانية حراما او انها لا اجر الترك بهذا التوهم خالف جميع المتقدمين والمتاخرين حتى الصدوق ومن مال اليه فى امثال زماننا مثل صاحب المدارك لاتفاقهم جميعا على ان الحرام واللازم الترك والبدعة انما هى فى الثالثة دون الثانية كما لا يخفى على من له ادنى فهم ومع ذلك خالف الاجماعات والاخبار المصرحة بكون البدعة فى الثالثة دون الثانية والظاهرة فيها وقد ذكرنا اكثرها ومنشأ توهمه ما ورد فى بعض الاخبار من ان المعصوم عم توضأ بان غسل وجهه ويديه ومسح راسه ورجليه ثم قال هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعنى به التعدى فى الوضوء وظاهره ان من تعدى فى وضوئه كان كناقضه مع ان التعدى حرام جزما وبدعة يقينا واجاب عما ورد فى الصحاح من ان الوضوء مثنى مثنى انه لا يحسن ان يكون المراد الغسلة الثانية لان المسح لا يتعدد فيه ولان اللزوم حقيقة فى الحصر فيلزم انحصار الوضوء فى الغسلتين ولا شبهة فى بطلانه وشرع فى توجيه بعض الاخبار بوجوه بعيدة او طرحه ولا يخفى على من تامل ما ذكرناه سابقا وفى المقام انه محض توهم باطل مع ذلك لان المراد التعدى المذكور فى تلك الرواية ما لا يشمل مستحبات الوضوء اصلا لان المعصوم عم لم يات بمستحبات الوضوء ومع ذلك قال ما قال فلو كانت الغسلة الثانية تعديا لكان جميع المستحبات التى لم يذكرها ايضا تعديا حراما وغير

مافيه وكذا الكلام في الرواية المتضمنة لقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به
والرواية المتضمنة لقوله عم ومن تعدى في وضوئه كان كناقضه ومع ان التعدى
المذكور لو كان شاملا للغسلة الثانية ايضا فصريحة في كونها بدعة وحراما
فيصير الخبر على هذا شاذا لم يعمل به احد من المتقدمين والمتاخرين لاتفاقهم على
كون الثالثة بدعة وحراما والثانية اما سنة كما عليه المعظم لو لم يكن باجماع الشيعة
واما لا اجر لها مع صحة الوضوء وكون المسح ببقية بلة الوضوء الى غير ذلك كما قال
ابن النادر وما قيل من ان علي بن بابويه لم يذكر الثانية فلعله يقول بحرمتها ان عرفت
فساده مما ذكرناه من امالي الصدوق وغيره مع انه لو كان قائلا بالحرمة وكونها
بدعة لنسبه الناس من المتقدمين والمتاخرين عند نقل الاختلافات في ذلك
حتى انهم بذلوا جهدهم في معرفة خلاف مثل ابن الجنيد ونقلوا كلامه وبالجملة الخبر ليس بحجة
سيما الشاذ الذي اتفق الكل بخلافه اذ لا تامل لاحد في عدم حجية مثله سيما مع كون
ذلك الجزء اتفق الكل على ان المراد التعدى غسل الرجلين ومسح الاذن والقفا
وامثال ذلك واتفاق فقهائهم معتبر قطعا مع انه لو لم يحمل المراد ذلك لكان مخالفا
للاخبار كلها محض كلها معمول بها عند الكل واضحة الدلالة بل السند ايضا لان اكثرها
صحاح او كالصحيح وغيرها منجبر بفتوى الاصحاب مع قطع النظر عن الجابر الاخر مع انه
منصوص ووفاق ان اخبارهم يكشف بعضها عن بعض ويجب حمل المتشابه منها على
محكمه مع انه من اول الفقه الى اخره يكون المدار على ذلك بلا شك ولا شبهة بل لا
يكاد يوجد مقام مثل المقام في الوضوح وكشف البعض عن البعض بل بملاحظة المجموع
لا يبقى تامل لفقيه اصلا واما الطعن على الصحاح بما طعن فلعدم التتبع والتطلع
مع عدم الاعتناء باهتمام القدماء والمتاخرين من فقهائنا الذين هم المنسوبون
للفقه اذ باب اصول القديمة مع قرب العهد والاطلاع بجميع مباني الاخبار حتى

انه لو كان يلاحظ صحاح العامة واحاديثهم لا يبقى له تامل في كون معنى الصحاح هو الذي
فهمه الاصحاب حيث ذكره وهاد ليلا على استحباب الغسلة الثانية على غاية الاطمينان من
دون تامل من احد منهم في ذلك اصلا ورأسا وذلك لان الوضوء اما ان يكون مقصورا
على خصوص الفرايض ليس الا فيكون خاليا عن المضمضة والاستنشاق والتسمية وغير ذلك
مما مر من المستحبات واما ان يكون اعم من الفرايض والمستحبات شاملا لهما وهذا هو
المتعارف الشايع في الوضوء والاول لا يكاد يصدر عن مكلف من زمان الرسول صلعم
الى الان كما لا يخفى على المطلع في الاخبار ومن المسلمات المحققة ان المطلقات تنصرف
الى الافراد الشايعة فالمراد من الوضوء الوارد في الاخبار هو العبادة المطلوبة
من الله المركبة من الواجبات والمستحبات كما اشرنا ولا شك في ان هذا المعنى لو كان مخيرا
في مثنى مثنى لا يلزم منه انحصار خصوص اقل الفرض فيه الا ترى ان اهل السنة
مع اتفاقهم على صحة الوضوء مرة مرة وكون المرة الفريضة لا يصدر منهم سوى ثلث ثلث
كما ان الشيعة لا يكاد يوجد منهم وضوء خال عن جميع المستحبات ولما كان المعهود
في ذلك عند العامة ان الوضوء يكون ثلثا ثلثا يعني في الغسل خاصة دون المسح جاء
اخبارنا ردا عليهم بانه مثنى مثنى يعني يضاف الغسل خاصة ورد عليهم كان من ورود ردا
على الشيعة ان وضوء رسول الله صلعم او علي عم كان ثلثا ثلثا بل ورد ولعن الرسول صلعم
انه قال هذا وضوئي ووضوء الانبياء قبلي فكان الائمة عم يقولون ردا عليهم والله ما
كان الا مرة مرة يعني غالبا الا ما فعله في نفسه ومن حيث انه رسول الله صلعم مع قطع
النظر عن داع من الخارج لانه صلعم لو فعله ايضا مثنى مثنى كما عرفت من جهة خصوصية
المقام وهو التزام الناس بالمرة لو لم يعلموا انه الا مرة مرة كما لا يخفى وكان في ذلك ترك
سنة وخلاف مصلحة في جعله عم مرتين مرتين بالنسبة الى الضعيف كما مر او من
نقصه في الوضوء ولم يبالغ او غير ذلك كما عرفت ومما يكشف عما ذكرنا لو عاية داود بن

دون بالتي نقلنا ها عن الكشي فان المعصوم عم نقيضه صرح بما ذكرنا قال توضأ مثنى مثنى
ولا تزدن عليه وبما بيناه الرضا ذكرنا انه عم قال والله ما كان وضوء رسول الله صلعم الا
مرة مرة حيث اضاف الوضوء الى رسول الله صلعم يعني وضوئه لنفسه كما هو الظاهر من
الاضافة الظاهرة في الاختصاص ما انه وضوئه من حيث هو رسول الله صلعم وفي الكافي
قال وقد توضأ اثنتين اثنتين يعني انه فعل كذلك وانه لم يكن شغله وظيفته
فلا جرم يكون لها داع والاظهر انه هو الذي ذكرناه كما ورد عنه نظائره مثل التفريق
بين الظهرين وبين العشائين فانه كان سنة وطريقة الا انه اتفق انه جمع بينهما اتفق
على الامر الى غير ذلك من النظائر وكذا يكشف عنه ملاحظة الاخبار الاخر التي اشرنا
الى بعض منها في المقام وبعض اخر فيما سبق وبالتتبع يظهر على المتتبع ازيد مما ذكرنا بلا
شبهة سيما اذا لاحظ كتب العامة ايضا ومن ذلك انهم لما رووا ان رسول الله صلعم
توضأ مرة مرة ثم قال لا يقبل الله الصلوة الا به ورووا تتمة وهي هذه ثم توضأ
مرتين مرتين وقال هذا وضوء من ضاعف الله له الاجر ولا شك في ان العامة مخالفين
عن المرتين لكونه مذهب الشيعة سيما ولم يذهب اليه احد من العامة ومع ذلك نقلوا
تلك التتمة وهذا النهاية سيوفها ووضوحها بحيث ما امكنهم اخفاؤها كالروايات
الدالة على خلافة علي عم وخلافة الاثني عشر واماما منهم وغير ذلك من الامور التي
يكون حقا والله تعالى لم يمكنهم من الاخفاء وحال بينهم وبينه اعلاء للحق واما
الخاصة فقد رووا مضمون التتمة كما عرفت وستعرف وكذا يكشف عن اتفاق انها
للخبريين المطلعين ارباب الفتوى القديمة وكذا الاجماعات المنقولة الى غير ذلك وان
اردنا ازيد مما ذكرنا هنا فعليه بمطالعة ما كتبنا على المدارك والذخيرة والوافي ومما
يكشف ايضا ما نقلنا عن ابن ابي عقيل وشركاه من ان السنة اتيان الماء على الاعضاء
مرتين الا ان الواحدة منها فرض والثانية سنة اي عن الرسول ولئلا يكون ترقص الموضع

الرغ

المرة فيكون الثانية باقي على نقصين فان تعدى المرتين لا يوجب على ذلك بل لك حكاية
الترصيف عنهم عم فان هذا صريح في كون ما ذكر صادرا عن اهل البيت عم بعنوان
الثبوت عندهم ويؤكد صحة ما ذكرناه عن الكشي بل ما ذكرناه من الكليني ايضا شاهد على
ذلك بل البزنطي بل الصدوق الا ان الصدوق بنى على ان الثانية ليس فيها اجر بل اجر من
الشايع في فعلها اشياء الكلفة الزيادة عن المرة الا انه لم يجعل له اجرا او الاجر مقصور
على المرة الاولى شرعا فظهر ان مضمون ما ذكرنا عن الكشي كان مسلما عند الفقهاء
ثابتا لديهم بلا تامل منهم ومما يشهد على ما فهموا صحيحة زرارة وبكير فعلنا اصلحك الله
فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع فقال نعم اذا بالغت فيها والثنتان
تأتيان على ذلك كله لاتفاق القدماء والمتاخرين على ان المراد من الغرفة في المقام الغسلة
من غير قول ثالث من احد منهم من المقر والمنكر بان فيها المستحب يكون صحيح الوضوء
والمستحب مجرد الغرفتين او بالعكس فظهر منها ان الثنتين لا تاتي على ذلك كله
كما قال ابن ابي عقيل وشركاه فان قلت يظهر ان المستحب احد الامرين المبالغة في الماء
او اختيار الثنتين قلت قد ورد في النافلة ايضا ان استحبابها من جهة ان ياتي على
تقصير في الفريضة ونقص فيها فان الله تعالى يتمها بالنافلة ويجبر نقصها بها وكذلك
ورد في غسل الجمعة بالنسبة الى وضوء الفريضة كما عرفت في محله وسجدة الشكر بالنسبة
الى الصلوة كما ستعرف الى غير ذلك فمقتضى العلة انه لو لم يتحقق نقص وتقصير فيها بان
بالغ في الاهتمام بفعلها خاليا عن نقص وقصور لا يحتاج اليها ومع ذلك لا شك
في استحباب النافلة وغسل الجمعة وغيرها مطلقا وليس الا من جهة ان الانسان محل
الغفلة والنسيان والسهو كالطبيعة الثانية والضعف جبلي له والوهن فطري له
لان الله تعالى من الضعف خلقه وعلى الوهن جبله ونفسه امارة بالسوء ومختار
للباطل كما هو صريح القرآن والاخبار بعضها كتب الادعية ولذا لا يكاد يرى العوام

يغسلون في وضوئهم جميع بشرة الوجه وظاهر شعره وجميع بشرة اليدين من المرفق
الى منتهى رؤس اصابعهم بحيث لا يشذ شئ واما العلماء فربما يا بيا بعضهم من دفع
في الوسواس في ايصال الماء الى الجميع بحيث لا يشذ عنها وربما يوصل منهم بعض
الوسواس بل اكثرهم كذلك الا ان عند بعض المواضع لا يكون الا قريبا من اليقين
من دون ابتناغ اصلا وهو مطلوب جزما حتى ان المتوضي يكثر السؤال
مادام بلل وضوئه موجودا كما استعرف ومع ذلك لا يؤمن من وقوع نقطة من الموضع
خاليا من الغسل من جهة السهو الذي كالطبيعة الثانية ومما يكشف ايضا ما ورد
في القوي عن زرارة عن الص ع ان الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يوجر اذ ليس ضاقا
الى ما عرفت من ان المراد الغسل مرتين ان قوله ع من زاد لم يوجر مانع عن حمل المثنى
على كونه غسلتين ومسحتين مع انه ثلث غسلات وثلث مسحات ومع ذلك لا يمكن
جعله ردا على من لم يقل من العامة بانه غسلتان ومسحتان اذ لم يقل احد بانه كذلك
ومع ذلك يزيد عن الغسلتين والمسحتين حتى يقول ع من زاد لم يوجر اذ العامة يجعلون
الغسل الواجب ثلثة والمسح الواجب مرة ولم يقل احد بزيادة الواجب على ما ذكر بل
يبدلوا المسح الواجب بالغسل وبالجملة ظاهر الحديث اعتبار الواجب في الغسلتين والمسحتين
مما لاسيما فان المراد غسل واجبا ومسح واجب ويكون من عاليه فرضه الذي بينات الله
الله الواجب لانه يا البته واما المستحب فلا شك في كونه زايد عن الغسلتين عند الشيعة
لاستحباب غسل الكف والفم والانف مع ان مستحبات الوضوء غير منحصر في الغسل والمسح
عندهم بالبديهة ولا يمكن حمل المراد المستحب كما فعله الصدوق ره لانه مشارك بانه يعمل به
الشيعة بان المستحب غير منحصر في المرتين كما يظهر من الاخبار ويقول ع من زاد اه يابي عن
الحمل المذكور مع ان الراوي قال بعد ذلك بلا فصل وحكى لنا وضوء رسول الله ص انه غسل
وجهه مرة ويديه كذلك وكذلك مسح راسه ورجليه ادعى الحمل المذكور كما لا يظهر بالمقام

اصلا ولهذا حمل في المدارك وهو ممن وافقه من المتاخرين اخبار الوضوء مثنى مثنى
على ان المراد منتهى مرتبة الجواز لا الرجحان وحملوها موافقة لراي الصدوق وهذا مع
كونه بعيدا في غاية البعد بل لا معنى له كما عرفت بل عرفت من ادلة كثيرة غاية الكثرة
فساد هذا الحمل من وجوه كثيرة ونقول قوله ع من زاد لم يوجر عليه ينادي بان المرتين
يوجر فيهما وعدم الاجر انما هو في الثالثة ومنادو موافقا لاخبار اخر تدل عليهما وفي
العجائب انه ع حمل مرسلة ابن ابي عمير السابقة المتضمنة لعدم الاجر على الثانية على
ان المراد منها من لم يتيقن ان واحدة تجزيه لما ورد الرواية هكذا حملا للمطلق على
المقيد كما فعله القوم كما عرفت فان قلت ما نقول في صحيحة زرارة ان الله وتر يحب
الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين
الحديث قلت ورد في اخبار متعددة ان الله يحب اليسر والسهولة سيما وكثير منها
في غاية الصعوبة والمشقة مثل الجهاد والحج والزكوة ونفقة المراة بعينه ويبح اذا
فقد وجهها ولم يعلم اين هو ولا حيوته وموته الى غير ذلك بل جهاد النفس واجب
في امور كثيرة فالمراد ان اليسر والسهولة محبوب الله تعا اذا لم يكن مقتض للتكاليف
وبعد المقتضى ايضا يجب السهولة الا ان المقتضي يقتضي التكليف فيكلف الله على
حسب ما يقتضيه مع نفي المقام ايضا الوتر محبوب فلذا صار الفريضة الالهية واحدة
لكن الرسول ص لما علم ضعف الناس زاد مرة ثانية لاجل تحصيل الكمال والفضيلة على
حسب ما عرفت كما اوجب الله الفريضة الا انه زاد النافلة لتحصيل الكمال وجبر
النقص بل يحب ان يكون جميع اوقات المكلف مستغرقا في العبادة بحيث لا يشذ
عنه شئ كما لا يخفى ومع ذلك اليسر والسهولة مطلوبه تعالى وليس ذلك الا لما
ذكرنا فان المكلف لو امكنه تحصيل المراتب العالية والكمالات الشرعية والعقلية
من دون عبادة ولا جهاد نفس ولا كلفة اصلا لكان مطلوبه تعالى اليسر ونقل

فالدين يسر واما ارتفاع العبادات ونظامها
تقتضي عدم تحقق تكليف اصلا لان التكليف
انفاع في الكلفة والمشقة ولا شك ان
التكاليف تخالف اليسر والسهولة

الرسول ص ايضا من قبله تعالى ان هو الا وحي يوحى كما فرض الله في الصلوة ركعتين ركعتين
وزاد الرسول ص سبعا في اليوم والليلة الى غير ذلك ومما يشهد على ما ذكرنا انه ع فرع
على قوله ان الله تعا يحب الوتر بقوله فقد يجزيك اتى بلفظ الاجزاء الدال على
اقل الواجب ومر في مبحث الاستنجاء ان لفظ يجزيك في الاستنجاء بالاحجار يدل على
ان الاستنجاء بالماء افضل وانه مسلم عند صاحب المدارك وغيره ممن وافق الصدوق
ولذا لم يات بهذا الحديث شاهدا على انه قوله ع ان الله يحب الوتر لا يدل على انه
لا يحب غير الا بمفهوم ضعيف لا يمكنه معا رضة دلالة يجزيك فضلا عن الادلة
الواضحة الكثيرة غاية الكثرة كما عرفت كثيرا منها فان قلت انك قلت لم يقل احد
بحرمة الغسلة الثانية ونقل عن الخلاف انه نسبه الى بعض اصحابنا قلت انه مثل ابن
ادريس بنى على ان استحباب الثانية ليس محلا تاملا لاحد من الشيعة سوى واحد منهم
حيث يقول بالحرمة وابن ادريس صرح في موضع اخر بان المراد من المحرم هو الصدوق
والشيخ وان لم يصرح بذلك الا ان الظاهر ان مراده ايضا هو الصدوق والا لكان ينقل
ههنا مذهبا اخر وهو الجواز من دون رجحان ولا حرمة ثم ينقل مذهب القائل
بالحرمة لانه يقتصر على نقل القول بالحرمة كابن ادريس فظهر انه ايضا فهم مثل ابن
ادريس ان مراد الصدوق الحرمة لعدم تحقق عبادة مباح خال عن الرجحان بالبديهة
وكذا جزء عبادة يكون جزء للعبادة ومع ذلك ليس بعبادة لانه ظاهر الفساد ويكون
مراده من عدم الاجر في الثانية الحرمة للتلازم بينهما في العبادات لكن عرفت ان
كلام الصدوق صريح في عدم الحرمة كما فهمه سائر الفقهاء وان كان ما اعتقده
الشيخ وابن ادريس يكون حقا الا انه خطاء من غير المعصوم ع يجب الكف ويمكن
ان يكون مراده ره خلاف ظاهر عبارته بان يكون مراده مراد الكليني وغيره من
القدماء حيث قال في الامالي ان من دين الامامية كذا وكذا فتامل حملا على انه

وابن ادريس

وابن ادريس صرحا بانه لا يعول على قوله يعني القائل بالحرمة وانه خارق للاجماع فكما
يكون قولهما في نقل الاجماع حجة كذا يكون قولهما في كون فلان خارقا له ايضا حجة
لاقتضاء دليل حجية الاول لحجية الثاني ايضا ولا عبرة بقوله سيما وان لم يذكر بعنوان
المجهول سيما وظهر علينا خطاؤه البين من وجوه معدودة والله تعا يعلم الثامن كراهة
الوضوء في المسجد من البول والغائط كما سيجئ التاسع من زاد مرة على الواحدة
معتقدا وجوب تلك الزيادة مقتضى الرواية السابقة المتضمنة بعدم الاجر على من
زادها ولم يتيقن ان واحدة تكفيه صحة وضوئه وعدم اجر على الزيادة واستدل في
المدارك والذخيرة على الصحة بصدق الامتثال ولعل الامر كما ذكراه لما مر في بحث النية
فلاحظ العاشر المشهور تحريم الثالثة لكونها بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة
مصيرها الى النار كما ورد في الخبر حرمتها في غير من الاخبار مع ان البدعة حرام بالاجماع
والاعتبار واستدل ايضا بمنافاتها الموالاة الواجبة وفيه تامل ظاهر وجهه في بحث
الموالاة وفي الذخيرة نسب الى ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد انهم قالوا بعدم الاجر
في الثالثة اقول الظاهر عدم خلافهم في المسئلة والعبرة كذلك لما ورد في الاخبار من عدم
الاجر في الثالثة وطريقتهم غالبا كون فتواهم بعبارة الخبر والا فقد عرفت ان عدم
الاجر في العبادة كناية عن البدعة لما عرفت ولذا نسب ابن ادريس الى الصدوق القول
بالحرمة والشيخ القول بالبدعة كما عرفت ثم قال والمصنف حكم بتحريم ما زاد على الثالثة
استنادا الى قوله ع في خبر زرارة الوضوء مثنى مثنى من زاد لم يوجر عليه فاعترض عليه بانه
لا ينطبق على دعواه وعندي ان ما فيه اذ كلامه صريح في ان عدم الاجر دليل الحرمة كما عرفت
اللهم الا ان يكون مراده على المثنى مثنى حرام ولا شك في ان الثالثة ما زاد عليه ومراده ره ان ما زاد
على الثالثة في حكم الثالثة لما ذكرنا ويشهد على ذلك ما ذكره ابن ابي عقيل ان الثانية سنة
فيظهر منه ان الثالثة ليس بسنة ومقابل السنة هو البدعة وبالجملة عرفت حقيقة الحال وان

فاسد بعضه انما هو باعتقاده ان المباح يصير جزء للعبادة والحاصل ان المساوى للطاهر من جزء
الغير المتساوى كما قاله صاحب المدارك وعنى ايضا هو مبنى على البطلان لان جزء الشى
ما ينتفى ذلك الشى بانتفائه لان الكل ينتفى بانتفاء جزئه بالبديهة ولو لم ينتف لم يكن جزء
بالبديهة بل يكون خارجا لا محالة فان جعل هؤلاء الاعاظم الغسلة الثانية جزء نفس
الوضوء لا بد ان ينتفى الوضوء بانتفائه وان جعلوها جزء الكامل من الوضوء فلا بد ان
ينتفى الكامل بانتفائه وان جعلوها جزء المباح من الوضوء فالمباح منه لا يكون عبادة
بالبديهة بل يكون حراما البتة لان العبادة اما واجبة او حرام بالبديهة وان جعلوها جزء
القدر المباح من الوضوء ينقل الكلام الى ذلك القدر المباح ونردد الترديدات المذكورة
فى نفس ذلك القدر المباح اذ لا تفاوت بينه وبينها بالبديهة مع انه لا يوجد بالبديهة قدر
مباح يكون جزء الوضوء حتى يكون الغسلة الثانية جزء له فاذا كان نفس الوضوء لا ينتفى
بانتفائها وكماله ايضا لا ينتفى بانتفائها فاى معنى لجعلها جزءا وداخلا فى الوضوء فاذا
جعلوها خارجة عن الوضوء اجنبية بالنسبة اليه فمعلوم ان الخارج عنه امور كثيرة لا اختصاص
لها بالغسلة الثانية فلم يقولون مشهورا بجوازها فى الوضوء الغسلة الثانية ولم يحكمون
بصحة هذا الوضوء صريحا مع كون المسح بغير ماء الوضوء بل الماء الاجنبى وهم لا يرضون
به البتة كما ستعرف مع انك عرفت ان محل نزاع الفقهاء تعدد غسلات الوضوء لا الغسل
الاجنبى منه وهم ايضا فى محل النزاع كما هو بالبديهة وهم اعرف بما ذكر فظهر الكلام فى الغسلة
الثالثة بل هى اشد شناعة ثم اعلم ان بعد الحكم بحرمة الثالثة وقع النزاع فى صحة هذا
الوضوء فالمشهور البطلان لعدم كون المسح حينئذ بغير ماء الوضوء ومن هنا ابن الجنيد عرفت
فساده ولكن المحقق فى المعتبر استوجه جواز المسح ببلل الثالثة معللا بان اليد لا تنفك من
ماء الوضوء الاصلى واستضعفه فى الذخيرة وغيره واستحسن البطلان بعد ثبوت
وجوب كون المسح ببقية ماء الوضوء وفى المدارك قال وينبغى القطع بالبطلان ان مسح

بل

ببلة الثالثة واستبعد ما ذكره المحقق ونقلا الحرمة عن المشهور ومن عنى نقل بطلان نعم
فى التح نقل البطلان عن ابى الصلاح ولعلهم جعلوا حرمة الثالثة مسلمة والمسح ببلة
الثالثة مسلمة عليحدة ولذا اشترط فى البطلان ان يكون المسح ببلة الثالثة فعلى هذا
ابو الصلاح قائل بالبطلان مطلقا وغيره نقول يكون النهى متعلقا بالخارج العبادة
ثم ان اتفق كون المسح ببلة الثالثة يكون باطلا وهذا حكم عليحدة ويدل عليه ايضا
الاخبار الدالة على ان ما زاد عن الاثنين لا يوجر عليه منها رواية زرارة السابقة
ويمكن الاستدلال لابى الصلاح بما ورد من ان المتعدى فى وضوئه كان كناقضه والظ
انه اشارة الى تعديات العامة كما لا يخفى ومما ورد من ان من توضأ ثلثا فلا صلوة له
وبان العبادات توقيفية والفاظها اسامى لخصوص الصحيحة والتوقف فيه وفى كونها
اسامى للاعم وان شغل الذمة اليقينى يستدعى البراءة اليقينية ولا شك فى ان الاحوط
عدم الاكتفاء بمثل هذا الوضوء لو لم نقل انه اقوى واما اذا كان المسح ببلة الثالثة فلا اشكال
اصلا فى بطلانه الحادى عشر المشهور كراهة التمندل بعد الوضوء اى مسح مائه ورطوبته
بالمنديل والظ كراهة كونه من شعار العامة واستدلوا لها بما روى عن الصع انه قال
من توضأ وتمندل كتب له حسنة ومن توضأ ولم يتمندل حتى يجف وضوءه كتب له ثلثون
حسنة وهذا وان لم تدل على الكراهة بل على اولوية الترك لان الامر سهل وبالى ان فى
بعض الاخبار يكتب له الثواب ما دام ماء الوضوء باقيا ولهذا قال بعض الاصحاب بكراهة
مسح بلل الوضوء عن اعضائه مط وبعضهم الحق به التجفيف بالنار وبالشمس لكن بعضهم
خص التمندل بالمسح بالمنديل وبالذيل دون الكم وبعضهم الحق به ادخال اليد فى الكم للتجفيف
للتجفيف فى الحلية ونقل عن المرتضى فى شرح الرسالة والشيخ فى احد قوليه عدم الكراهة
مطلقا استضعافا لدليل الكراهة وبغير ما فيه واستشهد لهم بصحيحة ابن مسلم انه سأل
عن المسح بالمنديل قبل ان يجف قال لا باس وفيه انه غير ظاهر كونه فى الوضوء مع انه لا

لا باس لا ينفى استحباب الترك بلا شبهة بل غايته نفى الكراهة وان تامل فيه بعضهم بل
ادعى بان لا باس يشعر بالباس وفيه ايضا تامل ويمكن ان يقوى ما يعطيه اسمعيل بن الفضل قال رايت
الصع توضأ للصلوة ثم مسح وجهه باسفل قميصه ثم قال يا اسمعيل افعل كذا فانى افعل
كذا والظ ان الامر فى مقام توهم الحظر لا يفيد ازيد من رخصة والا لم يقل احد بانه مستحب
مع انه لعله ورد النص فى هذا كما يحتمل بحياله وبرواية ابى بكر عن الصع قال لا
باس بمسح الرجل وجهه بالثوب اذا توضأ اذا كان الثوب نظيفا وبرواية منصور
بن حازم قال رايت الصع وقد توضأ وهو محرم ثم اخذ منديلا فمسح به وجهه ودلالة
هذه الاخبار على المط موقوف ان يكون الخصوص ما كان يترك المحبب ومع ذلك من المسلمات
ان الفعل لا يعارض القول وسمعت بعض مشايخى ره انه قال ربما كان المسح لتمسحنا
من جهة الغبار والتراب فى الطرف غير النظيف ويجى الريح المسرحها الى الوجه الرطب
فالاعضاء الرطبة ولذا ورد فى هذه الاخبار مسح خصوص الوجه دون اليدين لانهما
كانا داخلين فى الكم واكمام العرب كانت طوالا مع ان مسح الوجه خاصة لعله من جهة حفظه
عن المشوهات لا النجاسات والله يعلم الثانى عشر من به السلس وهو الذى لا يمسك
بوله قيل يجب عليه الوضوء لكل صلوة وما يجى فى اثنائها لا يضر تلك الصلوة والا
لكانت الصلوة ساقطة عنه وهو باطل بالاجماع والعمومات اذ يكون مكلفا بما لا يطاق
وما خرج عن وسعه وهما باطلان بالنص والاجماع والاعتبار بل ليس عليه فى الدين من
حرج بل يريد بالمكلفين اليسر ولا يريد بهم العسر فمال انه لا يكون البول بالنسبة اليه
حدثا وهو مخالف لظواهر الاية والاخبار المتواترة فلا جرم يكون حدثا بالنسبة الى
الصلوة التى يكون بعدها وهذا مذهب الشيخ فى الخلاف بل فى الذخيرة انه الاشهر الاقوى
وقيل بمنع كونه حدثا واختاره فى المبسوط وظاهره ان مراده منع كون القطرات الحادثة
فى اثناء الصلوة حدثا لا البول الذى يبوله بارادة وقصد وعلى المعنى الذى يصدق

غيره

غيره فلا يخفى انه مخالف للاية والاخبار ولان تلك القطرات من الفروض النادرة غاية
الندرة ونهايتها فلا ينصرف الاطلاقات اليها وفى موثقة سماعة عن رجل اخذه تقطير من
فرجه اما دم واما غيره قال فليضع خريطة وليتوضأ وليصل فانما ذلك بلاء
ابتلى به فلا يعيدن الا من الحدث الذى يتوضأ منه ويدل عليه الاستصحاب ايضا
وقيل يجوز له ان يجمع بين الظهر والعصر بوضوء واحد وبين المغرب والعشاء بوضوء واحد
واما سائر الصلوات فيجب لكل واحدة منها وضوء وهو مختار العلامة فى النهاية ويحتج
على الثانى بنحو ما ذكرناه اولا وعلى الاول بما رواه الصدوق فى الصحيح عن حريز عن
الصع انه قال اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ
كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين الظهر والعصر
يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان و
اقامتين ويفعل ذلك فى الصبح فان الجمع بين الفرضين بالنحو الذى ذكر لا ظهور فى كونهما
بوضوء واحد سيما مع ملاحظة ان ذلك جواب عن السؤال عن حال دوام الحدث وصدوره
على الاستمرار التجددى كما يدل عليه لفظ يقطر وعلاج لهذا الاشكال ويظهر من المبسوط
شيوع هذا القول فى زمانه دون الاول ودون ما اختاره لانه قال بعد ما اختاره
لان الحاقه بالمستحاضة قياس ولعله لم يفهم من صحيحة حريز ما ذكرنا او لم يعتبرها لانه
ع رواها ايضا بطريق صحيح منه عن الصع لكن علماء الرجال قالوا ان حريزا لم يرو عن
الصع الا رواية واحدة فى حكاية الحج على ما هو ببالى ويجعلون امثال هذه الروايات
مرسلة وسيجى فى مبحث المياه ما يشير الى ذلك وكيف كان الاحوط هو المذهب الاول
وان كان الاوسط اقوى لما ذكر ولما رواه الكلينى فى الحسن بابراهيم بن هاشم عن منصور
بن حازم انه قال للصع الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر
يجعل خريطة فان ترك الاستفصال فى مقام السؤال مع قيام الاحتمال يفيد العموم

اي ما ذكر في الجواب جواب عن سؤاله بجميع احتمالاته اذ لا شبهة في احتمال كون السؤال عن
حال الاحداث الصادرة والاخباث العارضة والجواب ان الرجل المذكور معذور وليس
عليه شيء سوى ما يقيد عليه وهو جعل خريطة لئلا يتعدى الخبث وما يشهد على ذلك
ان تعرض المعصوم فيها لحكم الخبث والخريطة له مع حكم الحدث وجمع
بينهما في الحكم على انه معلوم ان الراوي لا يحتاج الى معرفة حال الخبث كما يحتاج الى
معرفة حال الحدث ايضا فحملها على الثاني اولى في الاستشكال فيه والسؤال عنه لكون
الطهارة مع الحدث شرطا لا يصح الصلوة بدونه مطلقا بخلاف الاول فلا وجه
لتخصيص سؤاله عن حال الخبث فقط مع ان كلام مطلق واشكاله عام والمعصوم
ايضا ما استفصل ام ويعضد ما ذكرنا ان الاصل عدم معرفة بعلاج الحدث بل
الى الان لم يظهر ظهورا تاما مع ورود روايات فيه ووجود الفتاوى عن الاصول
والفتاوى ويدل عليه ايضا ما رواه في التهذيب بسنده عن محمد بن نصير شيخ العياشي
عن الحلبي عن الصادق عم قال سئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلى والتقريب
كما تقدم واعلم ان مقتضى الاخبار المذكورة وجوب الاستظهار في منع التعدي
بقدر الامكان وكذلك افتى الفقهاء الثالث عشر المبطون وهو الذي يعتريه الغائط
بحيث لا يمكنه التحفظ فالمشهور بانه ايضا مثل سلس البول يتوضأ لكل صلوة للعلة
التي ذكرت فيه لكن ظاهر العلامة في التحرير عدم نقض الطهارة كانتقاض المبسوط في السلس
واما اذا لم يكن المبطون بالحال المذكور بل يجد دفعة في اثناء الصلوة ونحوه
فالمشهور انه يتطهر ويبني هذا اذا كان مبطونا كما فرضنا لا انه اتفق الصدور دفعة
في الاثناء فانه يتطهر ويعيد الصلوة البتة لانه غير مبطون واحتجوا عليه بموثقة ابن مسلم
عن الباقر عم انه قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلوته فيتم ما بقي
ليس في طريقها من يتوقف فيه سوى عبد الله بن بكير وهو ثقة وممن اجمعت العصابة

نعم المشهور انه فطحي وان قال بعض علماء الرجال ان الفطحية في زمان الكاظم عم رجعوا
كلهم الى الحق سوى عمار وطائفته ولا شك في ان عبد الله المذكور ليس من طائفته فيظهر
من هذا ان الحديث صحيح كما اختاره الشهيد الثاني وان لم يصححها تعين العمل بها لقوة الموثق
حجة سيما مثل هذا الموثق الظاهر كونه صحيحا بل على تقدير الموثقية لا يقصر عن الصحيح
كما لا يخفى على المطلع ومما يعضده ان الصدوق ره ايضا رواها بطريق كالصحيح في الفقيه
بل على تقدير ضعفها يكون الضعف منجبرا بالشهرة فما ظنك اذا كان مثل الصحيح بل يكون
صحيحا واختار العلامة في المختلف وجوب استيناف الطهارة والصلوة مع امكان
التحفظ بقدر زمانهما والا بنى بغير طهارة لان الحدث المذكور لو نقض الطهارة لابطل
الصلوة واعترض في المدارك عليه بانه مصادرة على المطلوب ثم نقل عن المحقق الشيخ علي انه
نقل على هذه المقدمة الاجماع فلهذا ليس فيه مصادرة بوجه من الوجوه فاعترض عليه
بمنع الاجماع في موضع النزاع وندرة الاجماع في موضع النزاع بحقق كيف وقد صرح
المذهب حال حجة القياس او عينها ومع غير النزاع فما ظنك بالاجماع الذي لا يضره
خروج معلوم النسب وان كان مائة من الفقهاء مع انه سيجيء في كتاب الصلوة ان
اشتراطها استمرار الطهارة فيها وعدم تخللها على المشهور وثبوت هذا الشرط من الادلة
فيه مقتضى تلك الادلة بطلان الصلوة بحدوث الناقض في اثنائها ومما ذكره
العلامة مبني على هذا الاشتراط المسلم عندهم والمشهور لديهم والثابت من الادلة فكيف
يصير ما ذكره مصادرة بل على تقدير عدم تمامية تلك الادلة ايضا لا يكون مصادرة
بل غايته منع الثبوت من تلك الادلة وكذا منع الاجماع الذي ادعاه المحقق المذكور
على فرض ان يكون بموقعه فلا يلزم منه المصادرة بلا شبهة وبالجملة تنقيح المقام موقوف
على ملاحظة ما سيجيء من ادلة الاشتراط المذكور سيما مع انضمامها بدعوى الاجماع التي
فان كان موثقة ابن مسلم مع ما ذكرنا من مؤيداتها تقاوم تلك الادلة والاجماع المنقول

فما ذكره المشهور هنا متعين والا فما ذكره العلامة لبيان الامكان لا يخفى ثم اعلم ان بعض
الاصحاب متى ما حكم به المشهود بما اذا لم يستلزم المنافي للصلوة كالاستدبار
عنه وسيجيء التحقيق في ذلك في كتاب الصلوة ان شاء الله تعالى والظاهر انه حكمهم انما
هو فيما اذا لم يتحقق الكثرة الموجبة للحرج وانه اذا وصل الى حد الحرج لم يجب اعادة الوضوء
للصلوة الاتية وايضا لو اتفق في سلس البول عدم وقوع البول في الاثناء مرة او مرتين
مثلا كالمبطون فهل يكون حكمه حكم المبطون او حكم السلس الذي ذكرناه والروايات
الدالة عليه كما قاله في الذكرى وغيره في ان الروايات غير شاملة له لما يظهر منها من
الاستمرار المتجدد وا... له من الامر باتخاذ الخريطة ولان الغالب في سلس البول هو
الذي ذكرناه في تعريفه والحاقه بالمبطون ايضا مشكل لاختصاص النص والفتاوى
بالمبطون ومقتضى القاعدة بطلان الصلوة واعادتها الا ان يكثر بحيث يوجب
الاعادة الحرج والعسر فيحتمل الحاقه بالمبطون من جهة القاعدة لعدم سقوط الصلوة
اجماعا لا من جهة النص والتعدي ويحتمل شمول بعض الروايات الواردة في السلس
لمذهب المبسوط مضافا الى ما ذكرناه من كون المطلق ينصرف الى الشايع لا النادر
ومن الاستصحاب فتامل الكل واعلم ايضا ان جميع ما ذكرناه في المبطون والسلس انما
لم يكن فترة له في الوقت تسع الطهارة والصلوة الرابع عشر حكم الريح والنوم وغيرهما
من الاحداث اذا كانت تعتريه بحيث لا يمكنه التحفظ حكم المبطون من جميع الوجوه
على ما يظهر من كلام بعضهم وظاهر انه كذلك بالنسبة الى ما يثبت من القاعدة واما ما
يثبت من صحيحة ابن مسلم او موثقته فمشكل لظهورها بالدخول في القياس المبني على
تنقيح المناط الا ان يؤل ذلك ايضا الى القاعدة بان الصلوة حينئذ ما تسقط اجماعا
فيتطهر ويعيد ان كان في الوقت فترة تسع الطهارة والصلوة يجب عليه ذلك وكذا لو كان
اعادتهما لا توجب حرجا واما اذا اوجب الحرج ولم يكن له فترة تسع فاما ان يتوضأ

فيبني فهذا هو الذي ورد في صحيحة ابن مسلم او موثقته لانها محمولة على صورة يتوضأ ويبني
بحيث لا يوجب ايضا حرجا بعد الحرج برفع اليد كما قلنا لا استوائها مع الحدث المذكور
في الموجبية واما ان يرفع اليد او لا ويتم الصلوة ويبني على انه ليس بحدث للاستصحاب
وكون المطلق ينصرف الى الشايع المتعارف ولما سيجيء في كتاب الصلوة من ان الحدث
في اثناء الصلوة يبطل مطلقا لكونه ليس بحدث اصلا باطل عند المشهور لكونه خلاف
ما يظهر من الاخبار المتواترة عندهم وهذا البحث من جملة المشهور لكن الظاهر ان الاحوط
اقوى سيما مع ملاحظة ما سيجيء في كتابنا الاحوط الوضوء والاعادة ما لم يتحقق حرج و
اعلم ان الشيخ الكبير ربما اعتاد الغير كالكل لا انه يتعرض له النعاس غالبا انه ربما
يبتلى به فيما وفات صلوته فاذا ترك المتعين يتيقن فلا يجب عليه الترك وان حرم ما
عرض بل ربما كان من غير المعين ايضا يعرض ذلك من غاية كبر او من ضعف بنية
ونحوه وعدم ضرر السلس والبطن ومما ذكرنا من الريح وغيرها على حسب ما ذكرنا انما
هو اذا كان الامور المذكورة من غير اختيار المكلف واما مع اختياره فلا بد من حفظها
فلا بد من السعي في عدم صدورها فان كان بالطبابة والادوية وغيرهما مما يعالج
ويجب عليه حفظها الا اذا تضرر من هذه المعالجات من جهة اخرى او لا يعتد على العلاج
بسبب عدم ما يكثر من المال وغيره من الاسباب فاذا امكن العلاج وترك للاهمال والمسامحة
فلا شك في الاثم واستحقاق العقاب فيمكن ان يكون عبادته ايضا باطلة لان ما اعتد
بصحتها هو عدم امكان التحرز والتحفظ فاذا امكن فكيف يكون معذورا ويمكن ان
يقال ان حال الصلوة وعند حضورها لا يمكن التحفظ فيكون المكلف به تكليفا بما لا
يطاق وهو منفي عقلا ونقلا وان كان المكلف سببا لعدم الطاقة كما اذا اكل ما اورث
هذه الامراض والعلل وان كان عمدا وكذا اذا قطع يده مثلا فان تكليفه بعد حصول
هذه الامور يصير التكليف بما لا يطاق ويتجه وان كان من جهة المكلف وبفعله

ثم يتجه مؤاخذته في فعل ما اوجب ترك الواجبات وعقاب الكل عليه لكن هذا الفرض
احق وربما يجوز بعض تكليف بما لا يطيق ع لكونه منشأه وهو بعيد بل الظاهر اختصاص
نعم اذا كان في وقت الصلوة يمكن العلاج والصلوة صحيحة فالظاهر بطلان صلوته
اذا اوقعت مع احد المذكورة لانها احداث واما اذا اهمل الامور من غفلة
جهلا او غفلة او امثالها وكذا الحال في ترك العلاج غفلة او جهلا او امثالها
ولم يمكن العلاج فلا اثم عليه وان امكنه وتركه فكما تقدم ثم اعلم ان الاحداث الكثيرة
اذا اجتمعت فيقع ما يتيسر التخفيف والنقص وجب لان ما يمكن علاجه ورفعه
حدث غير معفو عنه مع ان الميسور لا يسقط بالمعسور الى غير ذلك والاخبار
ايضا كذلك وكذا الحال اذا امكن التخفيف والرفع في وقت دون وقت وفي صلوة
دون صلوة وفي مقدمة الصلوة دون نفسها قوله وجوب الغسل آه الحدث الاكبر
هو الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس ومس الميت الادمي بعد برده وقبل
غسله ومقتضى ظاهر هذه العبارة ان الغسل للاحداث كلها انما يكون واجبا
لغيره لا لنفسه وان كان غسل المس وهذا هو الظاهر المشهور وسيجي الكلام فيه
وقوله من ضروريات الدين المحمدي فلا يحتاج ثبوته والعلم به الى دليل فلا يحتاج
ما ذكره الى الاستدلال واما للطواف الواجب فسيجي ان شاء الله في محله واما الوجوب
لمس كتابة القرآن فقد مضى دليله وحرمة المس على المحدث بالاكبر اجماعي كما نقل
الفاضلان وغيرهما وان نقل في الذكرى عن ابن الجنيد قوله بالكراهة اذ صرح بانه كثيرا
ما يطلق الكراهة على الحرمة وكيف كان قوله غير مضر بالاجماع ثم اعلم انه لا وجه للتأمل
في حرمة المس على المستحاضة وماس الميت ولكنهما سيعلم انه يتوقف بعض على الطهارة فما
لم يكن متطهرا لا يجوز عليه مس القرآن اذ لا يمسه الا المطهرون وغير ذلك بل ورد
في الموثق عن عمار عن الصادق ع لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى الرواية

حجة

حجة فلا يعارض رواية ابي الربيع عنه ع انه لا باس وربما فعلت لعدم المقاومة ولأمرهم
ع بتعظيم شعائر الله وما كانوا يامرون بالبر ويتركون انفسهم العياذ بالله
ومما ذكر ظهر الجواب عن رواية ابي الربيع ايضا مع امكان الحمل على الدرهم الخالي
عن اسم الله وكان مصحوبا بين السائل والمعصوم ع فلا يعارض النص والله اعلم ثم اعلم
ان المراد من المس ما هو بالبشرة لصدق مس القرآن بينهما ولانها التي يصير محدثة و
متطهرة فلا يضر المس بالشعر لعدم الروح وعدم الحدث وكذا الظفر مع احتمال كون
المس بالظفر مسا للقرآن للصدق وعدم لزوم كون الماس ذا روح وتطهر مع انه
يجب غسل الروح لطهارة في الغسل واحتمال العدم ايضا العدم يتبادر من قوله تعالى لا يمسه
وكذا ما ورد في الاخبار وان الظاهر ان الماس لا بد ان يكون متطهرا ولا يكون محدثا
لان الحدث ينافي تعظيم القرآن والاحوط الاجتناب بل في الظفر اقوى ايضا وبعض
الطهارة للمس اذا كان المس واجبا والا فشرط وربما يسمى بالوجوب الشرطي وتسميته
بالواجب مجاز لعدم وجوب فيه لان الواجب ما يكون على تركه العقاب ولذا قال الشهيد
بعد هذا مع وجوبه لا بغيره قوله وللمكث آه هذا ايضا كسابقه متفق عليه ومثبت بالاجماع
والاخبار ووجوبه شرعي وظاهر العبارة ان الغسل عن كل حدث يجب للمكث كما يجب
لمس كتابة القرآن اما مس كتابة القرآن فلاشتراط الطهارة فيه والمحدث غير متطهر
والجمع حدث حتى مس الميت كما ستعرف واما المكث فقد ورد ان الجنب والحائض
لا يدخلان المسجد الا مجتازين وقد رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر ع في الصحيح
وفي صحيحة ابي حمزة عنه ع انه قال في الجنب لا باس ان يمر في سائر المساجد ولا يجلس
في شيء من المساجد ومثلها حسنة جميل عن الصادق ع ومثل الاولى رواه ابن مسلم عن الباقر ع
ومما ذكر ظهر ضعف القول بكراهة مكثهما فيها كما حكي عن سلار فاذا وجب عليهما المكث
فيها وجب عليهما الغسل له وكذا اذا ارادا ذلك وجب الوجوب الشرطي واما النفاس

فقد مر ان حكمه حكم الحيض الا ان يدل دليل على خلافه وهذا اجماعي ايضا لكن مقتضى الادلة
ان الحائض لا يجوز لها المكث وفي حال الحيض لا يرتفع حيضها بالغسل وبعد الخروج
عن الحيض لا يسمى حائضا حقيقة وان قلنا بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق
اذ معلوم ان الحائض بعد تمامية حيضها لو كانت حائضا ايضا على سبيل الحقيقة يكون
حائضا حقيقة في جميع اوقات عمرها بعد صدور حيض واحد اذ الغسل امر شرعي لا
يكون له مدخلية في الوضع اللغوي والعرفي البتة فيكون انقطاع الحيض والدخول في
الطهر كانقطاع الكفر والدخول في الاسلام فوجوب الغسل عليها للمكث فيها انما هو
بعد الخروج عن الحيض وقبل الغسل استصحابا للمنع السابق حتى يثبت خلافه ولم يثبت
الا بعد الغسل ويؤيده تعليق الحكم على الحيض المشعر بالعلية مع جمعها مع الجنب فيكون
ظاهرا في كون حدثها المانع من المكث كحدث الجنب لا اختصاص المنع في خصوص
سيلان الدم وصدوره فتامل مضافا الى ان المشهور الزموا عليها الغسل له وسيجي ان
الحائض يتيمم للخروج عن المسجدين فتامل وما ورد عن الصادق ع من انه لا باس بان ينام
الجنب في المسجد فشاذ متروك او ما اولوه وهل لهما التردد في جوانب المسجد بحيث
يخرجان عن الاجتياز الوارد في الاخبار المذكورة فيه تامل لما ذكر وقيل نعم لان المراد من الاجتياز
ما هو في مقابل الجلوس ولرواية جميل عن الصادق ع للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا
يجلس فيها والاحوط الاول لو لم نقل انه اقوى واما غسل الاستحاضة فقد مر في بحثه
ما يتعلق في المقام فلاحظ واما غسل المس فسيجي قوله ووضع شيء فيها آه هذا هو المشهور
بل مذهب الاصحاب على ما نقل عدا سلار فانه كره الوضع فيها ويدل على التحريم صحيحة
عبد الله بن سنان انه سأل الصادق ع عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع
يكون فيه قال نعم ولكن لا يضعان في المسجد شيئا وفي الفقه الرضوي وليس للحائض والجنب
ان يضعا في المسجد شيئا لحرمته باختصاصه لان ما فيه لا يقدران على اخذه من غيره

ومما قادران على وضع ما معهما في غيره وورد هذا المضمون في صحيحة زرارة وابن مسلم
عن الباقر ع قال قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال لا يدخلان المسجد الا
مجتازين ان الله تعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ويأخذان من المسجد
ولا يضعان فيه شيئا قال زرارة قلت له فما بالهما يأخذان منه ولا يضعان فيه قال لانهما
لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه ويقدران على وضع ما بيدهما في غيره قلت فهل يقرآن
من القرآن شيئا قال نعم ما شاءا الا السجدة ويذكران الله على كل حال وربما كان في هذه
الصحيحة ايماء الى ان الحائض مثل الجنب في وجوب الغسل عليها لعين ما ذكرنا سابقا
فتامل وقيل يختص التحريم بالوضع المستلزم للبث فان الاخبار المذكورة عامة وصرح الشهيد
الثاني بعدم الفرق بين الوضع من داخل المسجد او من خارجه للعموم وقيل بالاختصاص
بالاول لكونه المتبادر وقيل يلحق بالمسجد المشاهد المشرفة والضرائح المقدسة لاشتمالها
على فائدة المسجد مع زيادة الشرف بالمنسوب اليه وتوقف بعض آخر فيه واعلم ان ما
ذكر من عدم جواز الوضع انما هو بالنسبة الى الحائض والجنب والنفساء لا غير بل ما ذكره الشهيد
لا يتمشى الا بالحيلة لا بالنسبة الى كل واحد واحد من الاحداث الكبار اذ المستحاضة قد
ظهر حكمها والمس سيظهر نعم ورد في الاخبار منع دخول الجنب لبيوت الانبياء ولا يبعد
شموله لضرائحهم المقدسة لان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا كما ورد عنهم ع وعلى ذلك يشمل
ذلك الحائض والنفساء ايضا فتامل بحجة القياس بل الظاهر كونه مع الفارق ايضا لان الظاهر
ان الحائض والنفساء ربما كن يدخلن بيوتهم للسؤال عن المسائل التي كانت ترد
عليهن مضافا الى ان بيوتهم ما كانت خالية عن النساء والجواري لهم ولخدمهم ومماليكهم
وغيرهم من غير سلوك دخول المسجدين او المكث في المساجد منهن مع عموم البلوى
وشدة الحاجة فلو كان منع لاشتهر اشتهار الشمس ولم يخف فتامل جدا الا ان الاحوط
ان يكون حال الحيض والنفاس ايضا حال الجنابة بالنسبة الى الروضات المقدسة والاحياء

الواردة بمنع دخول الجنب في بيوتهم عليهم السلام منها صحيحة بكير بن محمد المروية في بصائر الدرجات
قال خرجنا الى المدينة نريد الصادق عليه السلام فلحقنا ابو بصير خارجا من زقاق وهو جنب ولا نعلم
حتى دخلنا على الصادق عليه السلام فرفع راسه الى ابي بصير فقال يا ابا محمد اما تعلم انه لا ينبغي
لجنب ان يدخل بيوت الانبياء قال فرجع ابو بصير ودخلنا ومثله روى في قرب
الاسناد ولفظ لا ينبغي وان لم يكن ظاهرا في الحرمة الا ان ابا بصير كان دخوله
لاجل تحصيل الفقاهة الواجبة والمبادرة اللازمة بل ربما كان ابو بصير يسأل عن واجب
او حرام يجب معرفتهما او معرفة بعض احكامهما او احدهما وجوبا مضيقا وفوريا
مع ان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وفي كل وقت كما هو مقتضى الاخبار فكيف
اخرج المعصوم عليه السلام بهذا الكلام ابا بصير لانه فهم عدم رضاء المعصوم عليه السلام فخرج
بل انكر على دخوله متعين حرمته خصوصا عن انكاره وبعد ما خرج امره عليه بل
الكشي روى هذه الحكاية بالنحو الذي ذكرناه الا ان فيها ان المعصوم عليه السلام بعد دخولهم عليه
احدّ النظر الى ابي بصير وقال هكذا تدخل بيوت الانبياء وانت جنب فقال اعوذ بالله
من غضب الله وغضبك واستغفر الله ولا اعود ومعلوم ان حدة النظر انما هو
في حال الغضب على من يحل النظر اليه ولهذا قال اعوذ بالله الخ ومقتضى الروايات الكثيرة
المنع من الدخول مطلقا لا خصوص المكث ولذا ما قال تمكث بل قال تدخل ولا مانع
عن المنع المذكور بعد ما ظهر من الاخبار بعد ظهورها خالصا من الاجماع او غيره من الادلة
قوله ودخول المسجدين اي المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله هذا الحكم ايضا كان يعرف في الجنب
والحائض والنفساء موضع وفاق ويدل عليه الاخبار مثل صحيحة ابن مسلم عن الباقر عليه السلام
ان الجنب والحائض لا يقربان المسجدين الحرامين ومثلها صحيحة محمد بن حمران عن الصادق عليه السلام
وفي صحيحة ابي حمزة عن الباقر عليه السلام ان المحتلم فيهما يجب عليه التيمم للمرور ويجيء التحقيق في
ذلك ان شاء الله وروايات جميل عن الصادق عليه السلام للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس

فيها الا المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ونقل في الذكرى عن الصدوقين والمفيد انهم اطلقوا الحكم
بحرمة المكث دون الاجتياز وربما كان مرادهم سوى المسجدين الحرامين ولذا قال في الذكرى
ولم يذهب علماؤنا وابن زهرة ايضا نقل الاجماع من دون اشارة الى المخالف قال في الذكرى
تحريم الجواز في هذين المسجدين مما علمائنا اجمع قوله وقراءة العزائم المراد منها السور
التي فيها سجدة واجبة وهي الم السجدة وحم السجدة والنجم واقرأ والحكم بتحريم قراءة هذه
السور وابعاضها اجماعي كما نقل عليه الاجماع جماعة منهم المحقق في المعتبر ويدل عليه موثقة
زرارة وابن مسلم عن الباقر عليه السلام ان الحائض والجنب يقرآن شيئا الا السجدة ونقل عن كتاب
العلل هذه الرواية بطريق صحيح وفي الحسن بابراهيم عنه عليه السلام الجنب والحائض يفتحان المصحف من
وراء الثوب ويقرآن من القرآن ما شاءا الا السجدة قال في المدارك ليس في هاتين الروايتين
مع قصور سندهما تحريم قراءة ما عدا نفس السجدة الا ان الاصحاب قاطعون بتحريم السور
كلها ونقلوا عليه الاجماع ولعله الحجة وعلى هذا فيحرم قراءة ابعاضها المختصة والمشتركة مع النية
انتهى اقول الخدشة في السند لا وجه لها بعد ما عرفت مرارا مضافا الى حجية الموثق ومثل الحسن
المذكور مع ان الضعيف اذا انجبر بفتاوى الاصحاب يكون حجة فما ظنك بهما وفي الفقه الرضوي
ولا باس بذكر الله وقراءة القرآن وانت جنب الا العزائم التي تسجد فيها وهي الم تنزيل وحم السجدة
والنجم واقرأ ولا تمس القرآن اذا كنت جنبا او على غير وضوء ومس الاوراق انتهى وهذه تدل على
المنع من السورة مع ان لفظ السجدة في الروايتين غير محمول على معناه الحقيقي قطعا فلا
جرم يكون المراد منه معناه المجازي وليس الا اية السجدة او سورة السجدة والثاني متعارف في القرآن
مثلا هو لم يقل حم ويريد منه سورة حم وكذلك الم والبقرة والانعام وص والاعراف و
تنزيل ويس والصافات الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة فالموافق لهذا كون المراد سورة السجدة
ولذلك فهم الاصحاب كذلك واتفقوا بذلك وفهمهم وفتواهم واتفاقهم في الفتوى والفهم
قرينة اخرى واضحة وكذلك الاجماعات وعبارة الفقه الرضوي المذكورة ثم اعلم ان حال مس المصحف

حال قراءة السجدة فيحرم مس كل جزء من القرآن المختص بها والمشترك بينها وبين غيرها اذا علم من القرينة
ان المراد منه القرآن وجزئه حتى الحروف بل التشديد بل المد ايضا لانه حرف ايضا وجزء قوله و
قول الديلمي قد عرفت التحقيق في ذلك قوله كقول ذكره اختلف الاصحاب في قراءة القرآن للجنب و
الحائض عدا العزائم فالمشهور الجواز حتى انه نقل عن المرتضى الاجماع عليه والشيخ في الخلاف و
المحقق في المعتبر ونقل عن سلار في احد قوليه تحريم القراءة مطلقا وعن ابن البراج تحريم ما زاد على
سبع آيات وتبعه الشيخ في كتابي الحديث ونقل في المنتهى عن بعض الاصحاب تحريم ما زاد على
السبعين والمشهور اقوى للاصول والعمومات وخصوص صحيحة الفضيل عن الباقر عليه السلام لا باس
ان يتلو الجنب والحائض القرآن وصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام النفساء والحائض والجنب واقرؤا
يتلون القرآن قال يقرؤن ما شاؤوا وموثقة ابن بكير عن الصادق عليه السلام عن الجنب ياكل ويشرب
ويقرء القرآن قال نعم ياكل ويشرب ويذكر الله عز وجل ما شاء ويدل عليه الاخبار السابقة
منع قراءة العزائم الى غير ذلك ولا يعارضها موثقة سماعة عن وعمر بن قال سألته عن الجنب هل يقرء
القرآن قال ما بينه وبين سبع آيات وفي رواية زرعة عن سماعة سبعين لعدم المقاومة من وجوه متعددة
الشهرة بين الاصحاب والصحة والسند والكثرة بل في الصحيح والمعتبر والموافقة للاصول والعمومات في العدة
بل الاصول والعمومات بانفسها حجج والاخبار والاضطراب الشديد وعدم جودة متنه وعدم صحة السند
عدم قوة الدلالة لانها ليست الا انها بمانية لا لكن الفارض بجواز ارادة الكراهة بخلاف تلك الاخبار
وما ذكرناه حجة المخالف للمشهور وجوابها لا يحضرها بما ذكرنا فظهر مما ذكرنا عدم الكراهة ايضا
وربما قيل بالكراهة وتأييدها باشتهار النهي عن قراءة القرآن للجنب والحائض في عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن
ثم يحلف عبد الله بن رواحة من بعض امراته بانه ما قرأ في القرآن فقالت صدق الله ورسوله و
كذب بصري وما نقل عن علي عليه السلام انه لم يكن يحجب النبي صلى الله عليه وآله عن قراءة شيء سوى الجنابة ولا يخفى ما فيه لان ما
ذكر واشتهاره من العامة كيف يقاوم ما ذكرناه لا يخفى على المتأمل ان ما ذكرناه من الاخبار رد
على العامة في اعتقادهم وروايتهم فظهر هذا رواية سماعة على تقدير الصحة والخلوص مما ذكرنا يحمل

حملها على التقية لكونها موافقة لهم وهم صح اعرفنا في اخبار متواترة بل مما وافق العامة والاخذ
بما خالفهم كما انهم امرونا بالاخذ بما وافق الكتاب وعموما ترك ما خالفه والاخذ بما
اشتهر بين الاصحاب وترك ما خالفه والاخذ بما اخبر به العدل او الاعدل الى غير ذلك فعلى هذا
يكون الحكم بالكراهة في السبع او السبعين من جهة الخروج عن الشبهة ايضا محل تامل ظاهر
قوله والاخوطاءة للمشهور كذلك بل في المنتهى والتذكرة انه مذهب علمائنا وكذلك قال ابن
ادريس ثم قال ولا نعتد بالشاذ الذي يخالف ذلك واقول الظاهر ان الشاذ هو الصدوق على ما
ستعرف واما الصحاح الدالة على ذلك فهي صحيحة البزنطي عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل
اصاب من اهله فامذى جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه
وصحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال
يتم يومه ويقضي يوما آخر وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له وصحيحة معاوية بن عمار
عن الصادق عليه السلام انه قال له فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة ومثلها
صحيحة ابن مسلم عنه عليه السلام وصحيحة الحلبي عنه عليه السلام في رجل اجنب في رمضان فنسي ان يغتسل حتى
خرج رمضان عليه قضاء الصلوة والصيام الى غير ذلك من الصحاح وغيرها وهي في غاية
الكثرة منها موثقة ابي بصير عن الصادق عليه السلام في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل
متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال وقال
انه حلقي ان لا اراه يدركه ابدا قال المحقق بعد نقل هذه الرواية وبهذا اخذ علماؤنا الا الشاذ
انتهى ونقل عن الصدوق انه قال في المقنع سأل حماد بن عثمان ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب
في شهر رمضان من اول الليل واخر الغسل الى ان يطلع الفجر فقال له قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله
يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ولا اقول كما يقول هؤلاء الاقشاب
يقضي يوما مكانه فلعله رجع في هذا الكتاب بنقل سوء الاخبار وافتاؤه بمضمونها
فظهر انه لم يصح الصدوق بما يخالف الثابتين ولم ينسب الى الفقيه المخالفة مع انه العمدة

في ثنا وبه لكن مال الى ذلك المقدس الاردبيلي ره تمسكا بظاهر قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الآية وصحيحة حبيب الخثعمي عن الصادق عم قال كان رسول الله يصلي صلوة الليل في شهر رمضان
ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر وفي الذخيرة الى اخبار كثيرة ظاهرة في ذهب
الصدوق والمقدس ثم قال يمكن الجمع بوجهين احدهما حمل ما دل على المنع على الكراهة و
ثانيهما حمل ما دل على الجواز على التقية ثم قرب الاول ثم قال ولكن لا يبعد ان يقال الترجيح للثاني
بوجوه من الترجيح كما ستعرفها والجواب عن الآية بانها مخصصة بالاخبار الكثيرة بل لعلها كانت
متواترة سيما مع انضمامها بالاجماعات المنقولة بل الظاهر ان ذلك من الشيعة وعرفوهم به
مضافا الى ان اطلاق الآية منصرف الى الفرض الشايع مع ان بحرمة الحال ان يطلع الفجر الجنب
سيما بعد ملاحظة الاخبار المتواترة في المنع عن تعمد طلوع الفجر مع ان المكلف ربما لا
يامن من النوم لاستيلاء النوم فتامل واما قوله تعالى حتى يتبين لكم الآية فالظاهر كونه قيدا
للاكل والشرب مع ان مذهب الشيعة والمعروف منهم الا من شذ كون الغسل بعد الجماع
راجعا الى خصوص الاخير سيما مع بعد ان يقال جامع الى ان يتبين الصبح ولا يجامع بعد
ما تبين لما عرفت وبالجملة لا تامل في كون المنع مخالفا لراي جمع العامة فيتعين حمل المجوزة
على التقية لا بمحض عند سيما بعد ورود الاخبار المتواترة في الامر بالاخذ بما خالف العامة
وترك ما وافقهم مع انه يظهر من الاخبار المجوزة امارات التقية اما رواية المستدل الوجه
مستند الصدوق ان كان قابلا لان يعمل بها ان الرسول صلعم من اول الليل الى الصبح كان
جنبا في شهر رمضان مع ان صلوة الوتر كانت واجبة عليه بالاجماع وصلوة الليل ايضا كان
يتركها بالمكان يتركها بالنهج الوارد في الاخبار مع ان شهر رمضان كان شهر صبر و
عبادة من اول الليل الى آخره فكيف كان يختار الجنابة على العبادة مع انه رسول الله بعضا
يوم الى الانتباه مع انه في غاية الظهور ان احلام العامة لم يقل بذلك بل هو من خواص الخاصة
والوارد في اخبارهم المستفيضة عنهم عم لا غير فظهر ان كلام اهل السنة يطعنونه بر الشيعة

وايضا

وايضا روى الصدوق عن اسمعيل بن عيسى عن الرضا عم عن رجل اصابته جنابة في شهر
رمضان فنام حتى يصبح اي عليه قال لا يضره ولا يفطر ولا يبالي ان ابي قال قالت عايشة
ذلك اكثر مما اكثر مع انه ورد عنهم انها كان شغلها الكذب على الرسول صلعم ووضع الاحاديث
والاحكام وايضا لا تامل في كون المنع مشتهرا بين الشيعة وورد الامر بالاخذ وترك
غير المشتهر بينهم مع ان ما دل على المنع في غاية الكثرة بل يبلغ التواتر ومضمون كثير
منها وجوب الكفارة وان القضاء عقوبة والعقوبة ظاهرة في المواخذة ترك
الواجب وفعل الحرام واستحباب الكفارة المذكورة في غاية البعد مع ان اخبار الجواز
ظاهرة في عدم كراهة في ذلك اصلا بل كان طريقة الرسول صلعم ان يكون عم كان يفعله
عقوبة اوكان يكفر لذلك الى غير ذلك وبالجملة لا يشتبه تعين الحمل على التقية من وجوه
كثيرة وعدم احتمال الكراهة وهو ايضا من وجوه فلا اشكال ولا غبار واما اصالة البراءة
واحكامها فيجيء في محله ان شاء الله قوله خلافا لظ الاكثر اه اي لظاهر كلامهم العموم في
رمضان وغيره حيث عدوا ذلك من شرايط الصوم بل ظاهر الاجماعات ايضا ذلك
مع انه لم يرد الجواز الا في المنحب فكيف يصير علة للتخصيص برمضان مع ان الصحيح الذي
ذكره هو صحيحة حبيب الخثعمي انه قال للصادق عم اخبرني عن التطوع وعن هذه الثلثة الايام
اذا اجنبت من اول الليل فاعلم اني اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر الفجر اصوم او لا اصوم قال
صم وحبيب الخثعمي هو الذي روى جواز ذلك في شهر رمضان ايضا نعم روى ابن
بكير عن الصادق عم في الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا فقال اليس
بالخيار ما بينه وبين نصف النهار وظاهرها ان منشاء الصحة حصول ان الصوم من نصف
النهار فلا باس به سيما مع المسامحة في ادلة السنن وورد اجتناب الصوم المستحب
اذا نوى بعد الزوال انما لدرس الصوم ما بعد النية واما ما عدا التطوع فيشكل كون البقاء
فيه عمدا الى الصبح لما عرفت قوله لورود الموثق فهو موثقة ابي بصير عن الصادق عم قال ان احتلم

بليل من حيضها ثم نوت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم
والموثق كالصحيحة سيما بعد اعتضاده بمساواة الحيض للجنابة في غالب الاحكام قال في
المنتهى لم اجد لاصحابنا نصا صريحا في حكم الحيض في ذلك يعني وجوب الغسل اذا
انقطع قبل الفجر ثم قال والاقرب ذلك لان حدث الحيض اقوى من الصوم فكان
اقوى من الجنابة انتهى وفيه تامل ظاهر نعم ما يدل على وجوب غسل الاستحاضة
يدل على وجوب غسل الحيض بطريق اولى لان المستحاضة بحكم الطاهر فتامل قوله
والصحيح اه هو صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه امراة طهرت من حيضها او من نفاسها
في اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل
ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا قال تقضي
صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله ص كان يامر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك
والحكم الغير المعمول به الذي اشتمل عليه هو عدم قضاء الصلوة للاجماع على قضائها لكن
فاعلم ان الفقهاء قالوا الخبر الذي هو حجة اذا تضمن ما ليس بحجة يرفع اليد عن خصوص ذلك
بالطرح او التوجيه والباقي يكون حجة لان الاصل حجية جميع اجزائه الا ما اخرجه الدليل
خاصة مع انه لو كان هذا منشأ للوهن في نفس الخبر يصير جل اخبارنا خارجا عن الحجية
اذ لا يوجد خبر سالم عن ذلك اذ العام المخصص بدليل من الخارج وكذا المطلق المقيد و
الامر المستحب وغير ذلك كلها ليس بمطلوب بخلاف الظاهر ليس بحجة الا مع انه قرينة
من الخارج على ارادة ذلك فتوجيه ذلك المخالف للظاهر او يرفع اليد عنه ويعمل بما بقي
واما توجيه الرواية فهو ان هذه الرواية مكاتبة والمعصوم ع كان يكتب تحت السؤال
حكمها فلعله ع كتب تحت سؤال الراوي تقضي صومها هكذا تقضي صومها ولاء اي
متتابعا ردا على من زعم ان قضاء رمضان لا تتابع فيه فرقا بينه وبين كان عمر
من زعم ويظهر ذلك من   فلاحظ ونبه على ذلك ما كتب المعصوم في

جواب

جواب كتابة الصفار عن هذه المسئلة فانه ع كتب تقضي عشرة ايام ولاء فلاحظ
حتى يظهر لك ثم كتب ع في هذه المكاتبة التي نحن في صدد توجيهها تحت سؤاله
تقضي صلوتها هكذا تقضي صلوتها فكتب مجموع جوابه ع متصلة فصار موجبا
للتوهم والمدار في توجيه الاخبار المسلمة حجيتها عند الخصم ايضا على امثال هذه التوجيهات
وابعد منها ولا يصير منشأ للطرح واما امره فاطمة ع فلانه شاع غيرها كما ورد في اخبار
اخر ايضا وحمله الاصحاب على ذلك فظهر من هذه المكاتبة ان الاخلال بالاغسال
الثلثة في الاستحاضة الكثيرة يوجب القضاء وتمام الكلام مر في مبحث الاستحاضة اولى للصحيحين